

**VII COLOQUIO INTERNACIONAL  
DE FILOSOFÍA  
PERSONALISTA IN-SISTENCIAL**

**“Vida y Obra de Ismael Quiles, S.J.”**

***FUNDACION “SEP Y SABER”***

**Ediciones  
Universidad del Salvador**

144.1  
COLv  
1994

"Vida y Obra de Ismael Quiles, S.J."



FUNDACIÓN "SER Y SABER"

VII Coloquio Internacional  
de Filosofía Personalista In-sistencial  
"Vida y Obra de Ismael Quiles, S.J."

*Fundación "Ser y Saber"*  
1997

# **"FUNDACIÓN SER Y SABER"**

**Personería jurídica N° 000108**

## **Consejo de Administración**

<b>Presidenta:</b>	María Mercedes Terrén
<b>Vicepresidente:</b>	Alberto Carbi Sierra
<b>Secretario:</b>	José Ignacio Ferro Terrén
<b>Tesorero:</b>	Arturo Prins
<b>Vocales:</b>	Lucía Haubold de Carbi Sierra María Delia Terrén de Ferro Publio M. Ferro

© "FUNDACIÓN SER Y SABER", 1997

Impreso en Argentina / Printed in Argentine  
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Ediciones Universidad del Salvador  
I.S.B.N. 950-592-080-6

## ÍNDICE

<b>PRÓLOGO</b>	
<i>María Mercedes Terrén.</i>	IX
<i>Palabras pronunciadas por la Profesora</i>	
<i>María Mercedes Terrén.</i>	XI
<i>Palabras pronunciadas por el Licenciado</i>	
<i>Juan Alejandro Tobías.</i>	XIII
<b>EL CAMINO DEL ALMA</b>	
<i>Dr. Francisco Almanza.</i>	15
<b>LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL.</b>	
<b>FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA</b>	
<i>Dr. Agustín Basave Fernández del Valle.</i>	27
<b>DE LA IN-SISTENCIA A LA EX-IN-SISTENCIA. UN DESARROLLO</b>	
<b>ULTERIOR DE LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL COMO</b>	
<b>DEMOSTRACIÓN DE SU POTENCIA INTELECTUAL</b>	
<i>Prof. Dr. Heinrich Beck.</i>	45
<b>LA METAFÍSICA DE SUÁREZ SEGÚN EL PADRE QUILES, S.J.</b>	
<i>Dr. E. J. Capestany.</i>	55
<b>EL RVDO. PADRE ISMAEL QUILES, SJ., SACERDOTE Y AMIGO</b>	
<i>Luz María Haubold de Carbi Sierra.</i>	67
<i>Alberto Carbi Sierra.</i>	71
<b>CONCEPCIÓN TOMISTA DE LA PERSONA Y ANTROPOLOGÍA</b>	
<b>DEL RVDO. PADRE ISMAEL QUILES, S.J.</b>	
<i>Dr. José María de Estrada.</i>	77
<b>DISCERNIMIENTO DINÁMICO-IN-SISTENCIAL Y</b>	
<b>CULTURA DE PAZ CREATIVA</b>	
<i>Lic. Jaime de Oleza Cuerda.</i>	83

LA VIVENCIA DE LA SALUD, LA ENFERMEDAD Y EL MORIR EN LA ANTROPOLOGÍA DE ISMAEL QUILES, S.J. <i>Prof. Francesco di Raimondo.</i>	115
EL FIN DEL HOMBRE Y EL FIN DE LA EDUCACIÓN EN LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL <i>Prof. Dra. Celia Gemignani de Romani.</i>	131
ISMAEL QUILES, S.J. PROFETA DE LA EDUCACIÓN PARA UN MUNDO PACÍFICO <i>Prof. Gabriella Giani di Raimondo.</i>	143
LOS CONCEPTOS DE LIBERTAD Y JUSTICIA EN LA VIDA Y OBRA DE ISMAEL QUILES <i>Prof. Dr. Horacio Gigli.</i>	159
LA FORMACIÓN Y MAGISTERIO SUARECIANOS DE ISMAEL QUILES, S.J. <i>Rafael Gil Colomer.</i>	167
LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA <i>Prof. María Isabel Gutiérrez Zuloaga.</i>	187
PALABRA Y COMUNICACIÓN EN EL BUDISMO <i>Jesús López - Gay, S. J.</i>	207
LA EDUCACIÓN, FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA <i>María del Pilar G.L-P. de Cordero.</i>	221
LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL COMO RESPUESTA AL EXISTENCIALISMO <i>Lic. Celia Lynch Pueyrredón.</i>	247
LA ACTITUD DE ISMAEL QUILES, S.J. ANTE EL EXISTENCIALISMO <i>Prof. Dr. Ricardo Marín Ibáñez.</i>	255
EXPERIENCIA MÍSTICA Y EXPERIENCIA METAFÍSICA EN LA OBRA DEL PADRE QUILES, S.J. <i>Lic. Bernardo J. Nante.</i>	275
LAS REFLEXIONES DE ISMAEL QUILES, S.J. EN TORNO A LA CULTURA <i>Prof. Dra. Petra María Pérez Alonso-Geta.</i>	293
EL PADRE QUILES Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL <i>Prof. Lic. Arturo Prins.</i>	311
EL HOMBRE Y LA EVOLUCIÓN SEGÚN AUROBINDO Y TEILHARD <i>del Rvdo. P. Ismael Quiles, S.J.</i>	317
UNA ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL MIRANDO AL ORIENTE <i>Prof. Luisa Rosell.</i>	325



LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA SEGÚN LA INTERPRETACIÓN DE ISMAEL QUILES, S.J. <i>Prof. Dr. Erwin Schadel.</i> .....	337
"YO CREO EN DIOS..." ALFA Y OMEGA DEL PENSAMIENTO DE ISMAEL QUILES, S.J. <i>Dra. Agustina Schoeder de Castelli.</i> .....	375
LA ÉTICA DE QUILES, S.J., SACERDOTE Y AMIGO <i>Fray Antonio Tellez Martínez, O.S.A.</i> .....	385
EL MENSAJE FILOSÓFICO DEL RDO. PADRE ISMAEL QUILES, S.J. <i>Prof. María Delia Terrén de Ferro.</i> .....	397
SUS ESCRITOS SOBRE RELIGIÓN, ESCRITOS ESPIRITUALES ¿QUÉ ES EL CATOLICISMO? <i>Lic. Héctor Valdepeña Flores.</i> .....	407
SAN AGUSTÍN COMO UNA DE LAS FUENTES DEL IN-SISTENCIALISMO <i>Fray Dr. Francisco J. Weismann.</i> .....	425

## PRÓLOGO

Como una secuencia de los seis coloquios anteriores, celebrados en distintas ciudades de América y Europa, llevóse a cabo en Buenos Aires entre los días 26 y 30 de setiembre de 1994 el "VII Coloquio Internacional de Filosofía Personalista In-sistencial".

Lamentablemente, el Rvdo. Padre Ismael Quiles, dignísimo y extraordinario sacerdote de la Compañía Ignaciana, legítimo realizador e irremplazable expositor y comentarista de las múltiples facetas de un sistema filosófico, creado a partir del In-sistencialismo, ya no estaba entre nosotros. Llamado por el Señor, dador de la Vida, partió con su característica mansedumbre, "silenter sicut vixit".

Su espíritu flotaba en una ausencia presencial, en ese VII Coloquio, donde cada uno de sus expositores, tensionaba su comentario expositivo en una inevitable irradiación del maestro y el filósofo; del sacerdote y del hombre integral, del sembrador y del fructificador de la siembra. Todo se consustanciaba en su nombre, brotando con fuerza inextinguible, aun cuando inadvertida, esa esencial alegría del Coloquio, cuya impronta se afianzaba en su prédica, en la cotidianeidad de su obra.

La Fundación "Ser y Saber", divulgadora de su espíritu y su acción, así como la Universidad del Salvador, de la que fuera fundador, faro y guía, ambas trabajando en Buenos Aires, a las que se unían con sus valiosos aportes, la U.N.E.S.C.O. y la

Secretaría de Cultura de la Nación Argentina permitieron concretizar el éxito del Coloquio. La esencialidad del mismo se centró en el tema: "Vida y obra de Ismael Quiles, S.J." al que, sutilmente, fue entrelazándose con profundas problemáticas científicas y filosóficas del saber humano, abarcadas ampliamente en la polifacética labor del maestro.

Pero por encima del certamen de erudición protagonizado por los treinta expositores del Coloquio (llegaron a diecisiete los dicentes extranjeros procedentes de España, Italia, Méjico, Uruguay, Alemania y Estados Unidos), pronto se advirtió el clima de reconocimiento, afectividad, inocultable respeto y nostálgico recuerdo que iluminó todos los actos del Coloquio laudatorio del Padre Quiles.

Hoy, sin lugar a dudas, gracias a los logros obtenidos de estas reuniones, podemos hablar del pensamiento vivo del Padre Quiles.

Sirva esta publicación que sale a luz como testimonio ratificadorio de los valores extraordinarios del filósofo profundo, del teólogo iluminado y del didascálico expositor de una doctrina que llegó –y en buena hora– a remover caducidades, a templar ambientes, a enfrentar oposiciones y a proseguir la obra de los grandes doctores de la filosofía cristiana, con generosidad evangélica, con convicción ignaciana, con entrega sin retaceos, portador de la llama encendida en Patmos, que brota al conjuro del primer versículo del Evangelio según San Juan: "In principio erat Verbum..."

**María Mercedes Terrén**  
Presidenta Fundación Ser y Saber



*Palabras pronunciadas por la Profesora María Mercedes Terrén, Presidenta de la Fundación Ser y Saber y Decana de la Facultad de Ciencias de la Educación y de la Comunicación Social de la Universidad del Salvador, durante la sesión inaugural del VII Coloquio.*

Señor Rector, doctores Honoris Causa por la Universidad del Salvador, autoridades de la Universidad del Salvador y de la Fundación Ser y Saber, amigos todos muy queridos del Rvdo. Padre Ismael Quiles:

Nos encontramos hoy en este salón que lo vio en distintas circunstancias officiar la Santa Misa, dar conferencias, hablar a los alumnos que ingresaban a esta Universidad; esa era su constante tarea, permanente, continua, que realizó sin pausa durante toda su vida.

Fue realmente un maestro en el sentido cabal; sacerdote, en la acepción más inequívoca del vocablo. Vivió su vida pensando y haciendo. Los que tuvimos la suerte de seguirlo en el transcurso de los años, sabemos muy bien que fue fiel a aquello que le escribió a Dios nuestro Señor en esa oración por la Santidad, que figura en su libro *Mi ideal de Santidad* y en sus Obras Completas, en *Escritos espirituales*. En ellos pide realizar su vida con ánimo, con alegría y con paz; y sabemos, como testigos presenciales, que la vivió, así, tal como la pidió: con ánimo, hasta el último momento de su vida, exhaló ánimo para sí y para todos.

Alegría, en un mundo que realmente no sabe sonreír... él



sonreía siempre. Sembraba alegría y nos alentó permanentemente.

Paz, serenidad, tranquilidad: las pedía y las daba. A cuántos de nosotros, en momentos no fáciles nos alentó con su palabra y con su ejemplo vívido, el seguir siempre adelante y hacia arriba.

Está entre nosotros porque goza de Dios, está en la casa del Padre porque se nos adelantó, y allí estará esperándonos siempre. Pero quiso y seguirá queriéndolo: que vivamos la vida como la vivió él, porque fue un ejemplo en constante paradigmática, permanente, con ánimo, con alegría, con paz.

Sigamos caminando a ese ritmo vital, con la ayuda de Dios, por el sendero del Amor Divino, vía segura por la que él supo guiarnos. Muchas gracias amigos queridos del Rvdo. Padre Ismael Quiles.

No es necesario afirmarlo. Ismael Quiles, presencia viva, luz de la verdad, está aquí entre nosotros.

**María Mercedes Terrén**  
Presidenta de la Fundación Ser y Saber

*Palabras pronunciadas por el Licenciado Juan Alejandro Tobías, Rector de la Universidad del Salvador, durante la sesión inaugural del VII Coloquio.*

Srta. Presidente de la Fundación Ser y Saber, profesora María Mercedes Terrén, doctorados honorarios de la Universidad del Salvador, autoridades de la universidad, invitados especiales, amigos del Padre Ismael Quiles:

Siento brotar en mí una profunda emoción; inaugurar este Coloquio en honor de nuestro querido Padre Ismael. Poco puedo agregar a las palabras de la Profesora Terrén, poco podré agregar a los trabajos que presentarán las distinguidas personalidades que han venido de todo el mundo a rendir su homenaje a la acción intelectual, a la valoración de la persona, a la obra que pervive del Padre Ismael Quiles. Obra que se ve fundamentalmente, y para los que somos de esta casa, en nuestra querida Universidad del Salvador.

Como fundador, como ex Rector, como ex Protector, como Rector Emérito y como Director de la Escuela de Estudios Orientales y del Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas Oriente-Occidente, el Padre Quiles nos dejó lo que él era, amor en vida, una bendición de Dios.

Como Rector puedo decir con agradecimiento y humildad lo que el Padre significó para mí durante mi gestión, y lo que significó para nuestra querida Universidad. Presente en toda nueva acción, bendiciendo, en los buenos y en los malos momentos. Con el agua del cielo bendijo nuestra obra

de Pilar cuando era un bañado, un barrial, y hoy podemos ver como, bajo la protección de la Virgen, fructificó y fructifica más y más cada día.

Sentí siempre que estaba realizando algo muy particular de sus sueños, algo que llevó muy adentro suyo y que está inscripto en el corazón de la Compañía de Jesús, como es el amor por las universidades, por los colegios, por las obras educativas. El Padre Quiles llevaba este sello en su alma, y por éste fue acompañado hasta su último aliento. Pocas horas antes de que ocurriera su fallecimiento, me llamó por teléfono al Rectorado para comentarme sobre los proyectos que tenía en mente y solicitaba verme a la brevedad para así poder comunicármelos.

El Padre Quiles siempre voló alto, movido por su sed de altura... y siempre tuvo, como él solía decir, bien presente donde estaba su pista de aterrizaje. Esa pista, hoy iluminada por él, nos adelanta mucho en el camino; allí está esperándonos para que acerquemos nuestros corazones y para que elevemos nuestra mirada hacia Dios ya que él está en su compañía.

Muchas gracias.



## EL CAMINO DEL ALMA

**Dr. Francisco Almanza**  
Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina

Vivimos las postrimerías de un siglo, de otro milenio. El horizonte que se abre al ser humano está signado por un afán de poderío, por un pensamiento domeñador del ente. El hombre, considerándose amo de la Tierra, ha terminado constituyéndose en súbdito de un mundo fragmentado, para el cual sólo cabe un proyecto sin vida, sin luz, sin sentido.

El eclipse de Dios se patentiza en el secularismo, en el cierre de las puertas de la metafísica, como también en el discurso ambiguo del que hacen gala los nuevos operadores de una filosofía sin suelo ni cielo.

Oculto el fundamento del ente, vivimos una constelación epocal, encadenados a descubrir la naturaleza a la manera de una provocación, de un desafío, de modo que ella libere sus energías latentes, para luego almacenarlas, distribuirlas, consumirlas, nublando así los senderos que conducen al alma por el recto camino de su recogimiento interior.

El proyecto inauténtico del alma ha conducido al hombre bajo el apetito consumista a doblegarse a los dogmas del cientificismo, cubriendo su rostro con el semblante de un pensar calculista. Dios, nuestra vida y nuestra muerte, apenas son cuestionados, porque el hombre circula en los oscuros paisajes en donde sólo reina el árido silencio de la abs-



tracción cuantitativa. El hombre de la técnica, sumergido en la masa organizada, se halla frente al más grave peligro, porque la indiferencia ante el pensar in-sistencial lo despoja al hombre de su propia esencia. Pero mientras avanza el alma a través de avenidas opacas, la voz de la consciencia lo sigue interpelando para que, gracias al brillo de un pensar recóndito, florezca el impulso de un meditar originario.

Olvidado de su olvido, absorbido por el ruido, la curiosidad, las habladurías y la violencia, el hombre pasa sus días grises bajo el manto del instante efervescente, sin patria ni alegría. Sin embargo, el llamado más profundo del alma le sigue hablando. En este atardecer del mundo, las palabras de Quiles son un faro que ilumina el camino. Intentemos seguirle.

Tras este preludio comenzaré este vuelo del alma a través de un escueto panorama de la analítica existencial de Heidegger. Creo que este filósofo ha contribuido a abrir interrogantes metafísicos que, como diría Ricoeur, dan que pensar. El mismo Quiles lo confronta desde el inicio de su antropología in-sistencial.

Las concepciones filosóficas de Heidegger, Husserl y otros pensadores profundos han puesto en jaque tanto al pensamiento marxista, como al empirismo lógico y la filosofía analítica, expresiones propias de una crisis que, como he dicho en párrafos anteriores, ha obscurecido el meditar originario del alma. Para Heidegger ec-sistir es "estar fuera de sí mismo", es encontrarse con el ser, como claro de luz que hace inteligible nuestro modo de situarnos espontáneamente en el mundo. Su pensar se sitúa en la luminosidad que permite comprender al ente preontológicamente como útil (*Zuhandenheit*) y como objeto o cosa (*Vorhandenheit*), ¿por qué —se preguntan algunos tomistas— no ha reconocido Heidegger que esa luminosidad tiene una fuente? ¿Por qué no ha tematizado el fundamento de esa claridad?

Heidegger cree que tal concesión no significa sino regresar a la ontoteología, derogando la diferencia ontológica en

función de un ente primigenio: llámese Theîon, causa sui, cogito, etc...

Sin embargo, no es así, pues ese brillar sólo se comprende a partir de una fuente de luminosidad que no es un ente, sino el Ipsum, el Esse Subsistens.

Allí donde Heidegger se detiene, y más aún después de *Sein und Zeit*, dejando paso a un pensamiento obscuro y sin base ética; allí donde cierra el paso al camino del alma, es precisamente en donde interrogamos a Quiles para que, con una reflexión de cuño profundamente cristiano y teológico, nos permita recobrar el vuelo por el verdadero camino que nos conduce a Dios.

Quiles, sin negar que existimos, pues estamos fuera de nosotros mismos, también sostiene que in-sistimos, porque caracteriza a nuestra esencia el recogernos en nosotros mismos. Por ello —dice Quiles— que la última dirección del hombre no es ec-sistere, sino in-sistere.

El hombre está arrojado hacia afuera para adentrarse y afirmarse como yo-en-el-mundo. Esta in-sistencia es lo que constituye su mayor grandeza. Empero el hombre puede desistir apartándose de la fuente de toda luminosidad que es la Sistencia.

Quiles señala que la in-sistencia es volverse sobre sí mismo, es tener consciencia de sí, es la capacidad de reflexionar que pone al descubierto nuestra dimensión espiritual que, como lo expresa Scheler, se distingue por su saber de su saber. La in-sistencia revela nuestro íntimo yo, intransferible, opuesto a la universalidad en cuanto tal. Revela la libertad, siendo su condición de posibilidad. Gracias a esta dignidad de la libertad, el hombre es el único ser capaz de proyectarse y asumir la responsabilidad de sus actos frente a Dios. El determinismo sólo es factible en el ámbito fenoménico, cuando consideramos, en el proceso de conocimiento, al hombre como un objeto; pero es falso cuando ponemos al descubierto el rango de agente moral que posee el hombre, tal como enseña Kant.



Quiles dice que la in-sistencia es, pese a su interioridad, ser en el mundo. En efecto, in-sistir no es estar aislado flotando en el vacío, sino descubrir desde nuestra propia subjetividad la presencia de los entes intramundanos, de los objetos que están fuera de mí, del no-yo. Desde una perspectiva realista, Quiles no ve al mundo como un existencialismo del Dasein, ni como una creación del sujeto, propia de cualquier forma de idealismo. El mundo es en sí —señala Quiles— una creación de Dios puesta al servicio del hombre, respecto del cual es su rey, su sacerdote. Rey, pues el hombre es su gobernante, el señor del universo y de sus maravillas, las cuales se le muestran en juego de colores y de sonidos, gracias a la donación de los sentidos. Sacerdote, ya que la in-sistencia nos exige que sacrifiquemos los bienes materiales cuando ellos son un estorbo para su plenificación. Esta afirmación de Quiles tiene su sustento evangélico en la parábola del joven rico, el cual abandonó a Jesús por ser incapaz de considerar que las cosas o talentos, nunca pueden ser fines sino medios para nuestra salvación.

Cuando Quiles habla del mundo, no se refiere solamente a los objetos materiales, con los cuales nos conectamos en virtud de nuestra in-sistencia encarnada, sino también a aquellos objetos ideales que constituyen el correlato del alma intelectual. De cualquier manera, el mundo es asimismo “mi mundo personal”, nuestro campo visual, respecto del cual el yo ocupa su centro. Esto no significa de ninguna manera hacer concesiones al idealismo, ni tampoco al realismo ingenuo, que postula un mundo ajeno a la subjetividad. Más bien el mundo se resiste a la in-sistencia, la cual no puede doblegarlo arbitrariamente, pues las leyes de la naturaleza deben ser respetadas por el hombre. Sólo el niño o el adolescente pueden conservar estructuralmente facetas egocéntricas, como lo señala Piaget; pero el hombre adulto es verdaderamente tal, cuando acepta esa resistencia del mundo y se decide a girar en torno a él. Jesús mismo se resistió al desafío del demonio de lanzarse al espacio, para ser sostenido por

sus ángeles y pronunció estas palabras: "No tentaréis al Señor, tu Dios".

Para Quiles, el mundo implica una interferencia entre la in-sistencia y la existencia, pues jamás puede el hombre prescindir del mundo, ya que éste no sólo guarda una comunidad de ser y de destino, sino que al mismo tiempo es nuestro escenario, el cual va siendo modelado conforme a proyectos que expresan necesidades e intereses. Pero no olvidemos que el mundo pone en peligro nuestra in-sistencia, ya que podemos perdernos en él, identificarnos con él, como lo muestra la desmesura actual de la sociedad de consumo.

El perderse en el mundo es, pues, propio de nuestro tiempo. El hombre olvida su estado in-sistencial y se entrega de lleno al dominio del ente. Su voluntad de poder lo condena al olvido de su máspreciado designio, como lo hemos notado en párrafos anteriores. Este entretenerse en el mundo conlleva el aburrimiento, ese temple de ánimo que aplana toda diversidad significativa del ente, sin que a la postre nos interese nada. Son los días grises de la in-sistencia, son el preludio de la angustia, en la cual los entes se nos escapan, se nos vuelven lejanos, haciéndonos sentir el rostro oculto de un Dios que, aún en esta noche oscura, nos interpela, pero al que a veces prestamos oídos sordos insistiendo en retornar al cobijo de las cosas, como si el tener fuese nuestro ser.

El llorar del alma no se apaga a través de un sueño de olvido; por eso el canto a la vida de Nietzsche no ha sido sino un retornar al mundo sensible como único mundo, perdiendo de vista el sendero del alma, sin lograr la alegría que quiere la profunda eternidad. Otra vez encontramos cómo este modo de ser en el mundo, cierra el camino del alma hacia su fundamento, hacia su sistencia. Pero antes de llegar a este punto de encuentro, debemos hacer un somero análisis de la inter-insistencia, tal como la ha volcado Quiles en páginas llenas de una plenitud propia; no sólo de una antropología, sino, al mismo tiempo, de una psicología y sociología profunda.



Sigamos el camino e internémonos en el ámbito de la comunión humana. Lo primero que nos interrogamos es: cómo siendo in-sistencias podemos encontrarnos con las otras in-sistencias. ¿Esta última no es acaso una mónada sin ventanas? A primera vista esto parece una contradicción. Empero, siguiendo a Quiles, podremos demostrar en qué medida el núcleo de nuestra interioridad exige la presencia de otras in-sistencias, o sea, estando nuestro yo vuelto hacia nuestra intimidad, necesitamos, para el logro auténtico de mi propio ser, la presencia del otro.

Descartes afirma que el otro cogito se deduce como un objeto similar a mí, siendo necesario apelar, para afirmar su existencia, a un razonamiento *per analogiam*. Así, en un primer momento, nos conocemos a nosotros mismos en la interioridad aislada y, en un segundo momento, conocemos las expresiones del cuerpo a través de gestos, palabras, tristezas, etc.; y en un tercer momento, encontramos que dichas expresiones en los otros son similares a las nuestras concluyendo, entonces, que tales manifestaciones indican la presencia de un sujeto igual a mí. Observamos que Descartes se apoya en la analogía para tratar el tema de la intersubjetividad (los momentos aludidos no deben interpretarse cronológicamente).

Quiles niega que la deducción analógica pueda resolver este problema crucial de la filosofía de una manera adecuada. Se niega en ella un conocimiento de la interioridad del otro. Así vale el dicho: "Piensa el ladrón que todos son de su condición". Otra objeción es que no podemos conocer bien quiénes somos sin el espejo de los otros, como lo afirma Cooley. Es ineficaz pretender alcanzar el núcleo de la interioridad por la vía analógica. No podremos captar su intransferible subjetividad.

También resulta recusable la posición de Sartre con su célebre análisis de la mirada. Mirando yo al otro, dice, lo cosifico, pero como éste también, al clavar los ojos en mí, me cosifica, me hace patente a través del conflicto que existe al-

guien y no algo. Mi subjetividad se ve impelida a defenderse, procurando reducir al otro a un objeto. Para Sartre la coexistencia no es un hecho armonioso, sino una falta original; por eso afirma que el infierno son los otros.

Quiles sostiene que el otro es mi semejante y que ante su consciencia, mi in-sistencia adquiere toda su plenitud; es decir, me percibo no como una individualidad cualquiera distinta de otra, sino que comprendo mi in-sistencia al oponer la alteridad de otra in-sistencia. La aceptación de este mutuo condicionamiento significa para Quiles la *co-sistencia* que, en virtud de la atracción ontológica, la entendemos como inter-insistencia.

Ahora bien, la co-sistencia del otro como mi semejante me lo presenta como mi próximo, como al tú revelador de mi propio núcleo personal; así pues, por paradójico que parezca, mi in-sistencia, apuntando a mi interioridad, no se descubre en su vuelo personal, sino gracias a otra in-sistencia. La comunión con el otro es pre-reflexiva y está signada por el amor y el respeto. Así —dice Quiles— sin respeto al otro, mal puedo respetarme a mí.

Todos sabemos lo que significa la soledad del egoísta, tan bien explicitada por Binswanger en sus tres formas de personalidad frustrada, o en Frankl, cuando destaca que el sentido del amor involucra el descubrimiento de los valores del otro; o en Nuttin, cuando afirma que la madurez de mi yo avanza en la medida en que me preocupo de mi prójimo. Este criterio es compartido por Quiles, quien escribe que nuestra in-sistencia no es pura, si no germina a través de una genuina intersubjetividad. Procurando respetar al otro, reconociendo su libertad, yo mismo descubro la plenitud de mi in-sistencia. Busco al tú por ti, no por mí, pero en esa intersección ontológica, me encuentro como un yo digno de respeto y amor. En efecto, piensa Quiles, el amor es la culminación de la inter-insistencia; amor por cierto no concupiscente, sino benevolente. Yo me pierdo en el otro, éste se me pre-



senta cuando soy capaz de situarme en su ahí, pero desde mi propio aquí, razona Husserl en la quinta meditación cartesiana. Estas concepciones de Quiles, Levinas, etc., no admiten que otro pueda pasar ante mí de una manera indiferente, como lo señala la descripción fenomenológica del Mit-sein \*, pues el rostro de ese alguien desconocido me reclama, aun cuando pretenda cercenar el llamado a mi consciencia de ese tú que está ahí, reclamando la justicia como concreción del amor. Este amor, "como velle alicui bonum", según la expresión de Santo Tomás, es el verdadero amor cristiano que ilumina el corazón del hombre, y su alma en el camino hacia Dios.

Ahora continuemos el último recorrido del alma siguiendo siempre el derrotero trazado por Quiles. En efecto, ahora nos encontramos con la problemática de Dios. No nos interesa alcanzar solamente un primer principio, un ente superior, o sea el Dios de los filósofos, sino procurar desentrañar la experiencia universal de su develamiento. Quiles no resta importancia al argumento a priori de San Anselmo: "Dios es aquello tal, que no puede pensarse nada mayor (quo maius cogitari neguit)".

Este famoso argumento ontológico ha sido reafirmado, *mutatis mutandi*, por Descartes, Leibniz; desechado por Kant, para reaparecer, a su manera, en Hegel. Quiles piensa que, al igual que los argumentos a posteriori, apoyados en la causalidad, no son tan originarios como lo son las pruebas que emanan de una descripción fenomenológica, del modo en que se manifiesta el encuentro del hombre con Dios en el seno más profundo del alma.

Habíamos descubierto al ser del hombre como in-sistencia; in-sistencia que no se encuentra aislada del mundo, sino que más bien, por contraste con éste, se torna más rica y explícita.

---

\* Mit-Sein: mi modo de ser con los otros, en Heidegger.

Llegamos a poner de relieve, luego, cómo la presencia del tú, de otra in-sistencia, nos muestra de una manera profunda el núcleo de nuestra interioridad. El camino del alma, empero, no está concluido, pues falta aún el fundamento de esa in-sistencia, ya que experimentamos la esencial limitación, insuficiencia, contingencia, etc., del yo mismo. Esta inquietud despierta en la in-sistencia un apetito de infinito, del que somos testigos al percatarnos de nuestra condición finita. Se trata, pues, de alcanzar ese estar-en-el Absoluto, esto es, ser más bien in-sistencia, tomar contacto con la sistencia, fuente de luz del mundo y de nosotros mismos.

En la angustia, cuando el ente del mundo parece anonadarse, se nos muestra el rostro oculto de Dios y también en la alegría, cuando todo ente embellece el paisaje del mundo, dándole armonía y sentido, se nos hace patente la presencia de Dios.

Asimismo, en la calma de nuestro propio recogimiento, somos capaces de encontrarnos serenos ante las cosas, dejando que ellas florezcan sin domeñarlas para satisfacer nuestro afán de dominio; también aquí Dios se nos manifiesta.

Quiles sostiene que el entendimiento, la voluntad y la libertad, vividos plenamente, nos llevan hacia lo Absoluto Otro. Como entes metafísicos no podemos prescindir de Dios, como nos lo muestra Kant en su *Dialéctica trascendental* de la *Crítica a la razón pura*. A su turno, Husserl considera que una consciencia pura, donadora de sentido, debe tener su apoyo en un Dios que funde esa donación. Más bien, los griegos, en los albores de la historia de la filosofía, se cuestionaron por qué existe el ente y no nada y se maravillaron de pensar en un primer principio; sea la idea suprema de Platón que está más allá de sí misma, el Theîon aristotélico, lo Uno de Plotino, etc. Es que la razón humana no puede frenar su impulso hacia la Trascendencia.

Dios, dice Quiles, se nos manifiesta en su misteriosidad, tal como R. Otto lo señala al distinguir el misterio tremendo



del misterio fascinante, propios de una experiencia religiosa. Pero la sistencia se nos presenta como una subjetividad infinita, como un Tú, fundamento último de nuestro propio yo y de nuestro ser con los otros. Esta sistencia, distinta a nosotros, parece ser trascendente y alcanzable. Sin embargo, cuando nos aproximamos a ella, se nos oculta en el silencio de su majestuosidad como lo absolutamente Otro. Quisiera recordar que la presencia de Dios en el alma no es patrimonio de algunos, sino que, al igual que la libertad, es experimentable por todos. Esta manifestación de Dios se da a veces como una llamada, un don, una interpelación, como un auxilio. Suele ocurrir que, hasta en el inconsciente, Dios se nos muestra, y es por ello que Frankl alude a una experiencia ignorada de Dios que se visualiza en el sueño de Samuel.

La propuesta atea, tanto en Feud como en Marx, no se resiste a la crítica. Es indudable que Dios no es la expresión de una figura paterna o de una estructura socio-económica. A su turno, la negativa de Sartre carece de seriedad, pues quien ha leído su obra, comprende que rechaza a Dios por un querer, más que por un raciocinio. Otro tanto sucede con Nietzsche, pues el Dios que ha muerto tiene sus asesinos. Si murió fue porque vivió. Además, Nietzsche piensa que si Dios existe, él no aceptaría no serlo. El ataque sistemático contra Dios, pone en evidencia que algunos ateos se sienten incómodos con su Ser Trascendente, que comprometa su vida y sus caprichos.

Sin embargo, también es peligroso el agnóstico, aquel que se llama escéptico. Este sólo puede mantenerse en la duda, bajo el velo de la indiferencia, cerrando de este modo, los canales de acceso al recogimiento y corriendo el riesgo de perderse entre los entes del mundo. Empero, la angustia desnuda al ateo y al agnóstico, por eso, cuando el mundo se vuelve opaco, cuando la nada asoma a la vida, ya no valen los subterfugios de negaciones que se contradicen con la realidad de sus vidas. El rostro de Dios nos convoca a cambiar,

a constituirnos en el hombre nuevo, a regresar a la profundidad de la in-sistencia, porque toda huida al mundo será sólo un refugio pequeño, demasiado pequeño, para satisfacer la paz que experimentamos al recibir la misericordia de un Dios creador, que nos ama, que nos ofrece el auxilio de su Gracia, aún en los más oscuros senderos del alma. Por mucho que nos obstinemos en divertirnos con los entes del mundo, jamás podremos perder esa intimidad in-sistencial, a través de la cual Dios nos encuentra.

El fracaso, el dolor, la angustia, el hartazgo nos devuelven el recogimiento y nos invitan a aceptar ser aceptados por un Dios que se llama Padre y que nos acompaña en los abismos, en el silencio, llevándonos aún en sus brazos generosos, sin que percibamos sus huellas. Lo cierto es que Dios marca el sendero del alma, de la in-sistencia, ofreciéndonos su luz, de modo que un mundo diferente manifieste su belleza, su encanto. Pero ese Dios que nos espera, nos ha prometido la resurrección y la visión beatífica como meta del camino de la in-sistencia del alma.

Dios no es el Señor lejano del que hablan los mitos, sino que, como dice San Agustín: "es más interior a mí que yo mismo".

Quisiera concluir este trabajo recordando que esta sabiduría de Quiles expuesta en sus escritos, tan prolíferos, siempre estuvo presente en su trato humilde y en sus diálogos profundos y serenos. Fue, en un mundo materialista, un desafío sincero a las filosofías anémicas, pero engañosas, que pueblan el mundo en el cual vivimos. Su peregrinaje por la Tierra concluyó un día gris para nosotros, pero lleno de claridad para él. Deberíamos seguir sus pasos, teniendo en cuenta que las huellas que dejó al pasar son el camino de la in-sistencia obediente al designio de Dios.

*Feciste nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.*

## BIBLIOGRAFIA

- BINSWANGER. *Tres formas de personalidad frustrada*. Bs. As., Amorrortu, 1956.
- DESCARTES. *Obras completas*. Bs. As., Ed. Charcas, 1980.
- FRANKL. *Psicoanálisis y existencialismo*. México, FCI, 1960.
- FRANKL. *La presencia ignorada de Dios*. México, Herder, 1986.
- HUSSERL. *Meditaciones cartesianas*. Madrid, Ed. Paulinas, 1929.
- HEIDEGGER. *Sein und Zeit*. Zwaite aus flage, Max Niemayor, Verlag Halle a.d.s. 1929.
- HEIDEGGER. *Gelassenheit*. Verlag Günter Neske, Pfullingen, 1959.
- KANT. *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid, Espasa Calpe, 1981.
- LEONARD. *Pensées des hommes et foi en Jésus Christ*. París, Dessain et Tolra, 1920.
- NUTTIN. *El psicoanálisis y la concepción espiritualista del hombre*. Bs. As., Eudeba, 1972.
- OTTO R. *Lo Santo*. Madrid, Alianza, 1985.
- PIAGET. *Seis estudios de Psicología*. Barcelona, Seix Barral, 1967.
- QUILES. *Antropología in-sistencial*. Bs. As., De Palma, 1983.
- QUILES. *La interioridad agustiniana*. Bs. As., De Palma, 1990.
- QUILES. *Cómo ser sí mismo*. Bs. As., De Palma, 1988.
- SARTRE. *El ser y la Nada*. Obras completas.
- SCHELER. *El puesto del hombre en el Cosmos*. Bs. As. Losada, 1980.



## **LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL. FUNDAMENTACIÓN METAFÍSICA**

**Dr. Agustín Basave Fernández del Valle**  
Rector Emérito de la Universidad Regiomontana,  
Monterrey, México.

El devenir vital de Ismael Quiles S.J., su yo-programa, concluyó definitivamente el lunes 8 de Febrero de 1993. Para sus familiares, para sus discípulos y para sus amigos esa muerte se presenta como un desgarramiento inevitable. Ha desaparecido visiblemente, solo nos queda su presencia espiritual. Pero esa presencia espiritual no puede sernos arrebatada por la separación o ruptura que implica toda muerte. Es una de las maravillas del amor, de la amistad. La trayectoria del sacerdote jesuita, del filósofo, del orientalista, del educador y del humanista permanece, desde su muerte, definitivamente configurada. Hablar y callar: he ahí nuestro destino. Quiles habló de muchos modos, intervino clara y terminantemente, y con voz enérgica, cuando hizo falta, cada vez que se cometió un error susceptible de ser remediado. Una de sus mejores cualidades fue la de saber luchar por la verdad. No sólo alentaba la flama de la verdad, sino que sabía que no bastaba conocer la verdad, sino que había que estar-en-la-verdad. Y calló para ser, por lo menos en parte, recuerdo. Recuerdo del ser -ya apagado- que se le dio ardiendo, y del que no podemos olvidarnos.



Se ofrece a sus contemporáneos como una figura protéica; creador de la filosofía in-sistencial, decano de filosofía, Vice-Rector y Rector de la Universidad del Salvador, de la cual fue uno de sus fundadores. Creador de la Escuela de Estudios Orientales, cuya dirección ejerció hasta la muerte. Educador, conferencista en foros internacionales y humanista en la más noble acepción del vocablo. Filósofo egregio que se concentró, primordialmente en la investigación de la realidad humana. En su largo itinerario por este planeta, acumuló 84 primaveras, cabe distinguir 3 etapas: 1) de 1938 a 1948 transcurre su primera etapa dentro de la filosofía escolástica; 2) de 1948 hasta 1960 emerge poderosa la etapa de la filosofía in-sistencial; 3) de 1960 hasta el final de su vida, forja la síntesis de oriente y occidente en visión personal.

Desde el inicio de su filosofar postuló la autoconsciencia como punto de partida; método escolástico de diálogo con la filosofía y el hombre de nuestro tiempo. En las décadas de los cincuenta y los sesenta forja su genial antropología filosófica "in-sistencial". Se instala en el laboratorio del "homo interior". Utiliza la interioridad agustiniana para hurgar en las primalidades del hombre. Maestro por más de medio siglo, enseñó, con una extraordinaria claridad y sólida estructura, de pura cepa mediterránea. Quiero evocarle como le vi siempre: firme y erguido; de mirada clara y penetrante; enjuto de carnes; blanca cabellera que peinaba el aire; sonrisa siempre cordial; voz tenue y delgada; alto voltaje espiritual. Este joven octogenario marchó, del brazo de la aurora hasta el final de sus días. Su esperanza radical, la puedo condensar en aquellas palabras de Job: **Post tenebras spero lucem.**

En su autorretrato, el Padre Quiles nos relata que trató de moverse con libertad entre los diversos sistemas –escolásticos y no escolásticos– y que su dedicación a la filosofía, desde el curso de 1938 en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Miguel, fue siempre completa. "Después de varios decenios, considero que la decisión vocacional fue

acertada, y doy por ello gracias a Dios" <sup>1</sup>. Su interés primordial estuvo siempre centrado en la esencia del hombre y su destino; por eso sus primeros trabajos fueron sobre la persona humana.

Me propongo exponer, valorar y fundamentar la Antropología Filosófica In-sistencial de Ismael Quiles. ¿Cuál es la esencia del hombre? ¿Qué significa ser hombre? La Antropología Filosófica In-sistencial de Quiles da su respuesta a estas eviternas y fundamentales cuestiones. Describe la esencia del hombre como "in-sistencia". Le ha parecido encontrar la realidad más profunda y última del hombre, de la cual se originan todas las demás características, mediante la reflexión que hacemos hacia el interior de nuestro ser. Descubrimos un "centro interior" en nosotros, desde el cual decimos "Yo". Centro interior único, simple, concentrado, recogido en sí. Justamente toda la realidad de ese eje interno es un **estar-en-sí**, El-ser-en-sí, —o la "in-sistencia"—, es la estructura óntica más real y profunda que nos constituye en seres humanos. Esta primera experiencia de nosotros mismos presenta dos niveles:

1º. **In-sistencia consciencia**. Nos damos cuenta de nuestro centro dirigiéndonos "hacia adentro", manteniéndonos dentro de nosotros mismos.

2º. **La In-sistencia es una realidad "Toda en sí"**. Porque estamos replegados ónticamente sobre nosotros mismos, originaria y fundamentalmente, podemos hablar después de consciencia, inteligencia, razón, voluntad, libertad, sentimiento, amor, consciencia del mundo, arte, técnica, sociedad, política, moral y religión. Permítaseme abrir un paréntesis para advertir la necesidad de fundamentar metafísicamente hasta estar replegados sobre nosotros mismos en lo que denomino la **habencia**, la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito; urdimbre omnienglobante de entes reales, entes ideales, posibilidades, normatividades y entes ficticios con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y



confluencias. Trátase de una ofertividad contextual, de una presencia sintáctica plural e ilimitada. El propio Quiles reconoció la necesidad de fundamentar su in-sistencialismo en la **habencia**. En su noble y lúcido prólogo a mi *Tratado de Metafísica –Teoría de la Habencia–*, incluido en el volumen 22 de sus Obras Completas, apunta:

“El nuevo paso que se da al señalar la habencia como algo más que el ser en cuanto ser concreto, como un horizonte mayor en el que se incluye también lo posible, todo el poder ser y el poder no ser, nos hace patente a nosotros en un **aspecto nuevo** del campo de la experiencia humana in-sistencial. He aquí uno de los méritos de la metafísica de la habencia”<sup>2</sup>. Posteriormente mostraremos la relación y los puntos de convergencia que mi colega e inolvidable amigo Ismael Quiles encontró entre habencia e in-sistencia. Por ahora cierro el paréntesis y prosigo con las ideas directrices de la antropología in-sistencial de Ismael Quiles. In-sistencia encarnada es el hombre, Ser persona significa ser un centro interior o in-sistencia que *esta-en-sí* y *actúa desde-sí*. Este estar y actuar implica: 1. Autoconsciencia; 2. Autocontrol; 3. Autodecisión. Autoconsciencia; es un darse cuenta de sí mismo; un *ser-en-sí-lógico*. Autocontrol quiere decir: toma de posesión de sí mismo, autocomando de las propias energías, impulsos, inclinaciones. Autodecisión es autoconducción de la nave propia en la dirección deseada. Cada hombre es su propio piloto.

En la estructura óptica de la persona surge un dinamismo esencial; un impulso a “*salir-de-mí*” sin dejar de “*estar-en-mí*”. La comunicación satisface nuestro impulso de “*ser más*”. No somos centros cerrados sobre nosotros mismos. Somos limitados, contingentes y, consiguientemente, insuficientes para nosotros mismos. De ahí esa inquietud por “*ser más*” que revela un doble aspecto de la estructura del hombre: el **amor** y la trascendencia. Me importa destacar que el centro Interior –del cual nos habla Quiles– no es una estructura cerrada sobre sí, sino una interioridad en perpe-

tua comunicación ontológica. Yo hablaría de una interioridad objetiva, abierta a los seres concretos y a la habencia. Desde lo más profundo de nuestro ser, surge el impulso a comunicarse amorosamente con otros centros interiores. La comunicación por el amor con otra persona, presupone la autoconsciencia, el autocontrol y la autodecisión. Sólo puedo amar "desde-mí" (autoconsciencia) y **por mí** (autocontrol y autodecisión).

La trascendencia brota, también de la estructura óntica del hombre. Toda persona –ser fundamentado–, requiere esencialmente un apoyo absoluto de su ser y su amor. Este apoyo o fundamento solo puede ser la **suprema realidad irrespectiva** –diríamos en términos nuestros–, el ser fundamental y fundamentante. Quiles como **contingente** al fin y al cabo, siente en sí mismo su propia inseguridad que no descansa hasta encontrar la plena seguridad en el Absoluto. Olvidarnos de la trascendencia sería dejar trunca la realidad del hombre. La perfección y la **felicidad** son términos que presentan una correlación esencial. Mientras que la perfección es un estado del ser, la felicidad es un estado de la consciencia. La perfección es una cualidad óntica de culminación del ser. Se tiene todo lo que se debe tener. Nada falta en su orden al ente perfecto. El ser humano se realiza cuando conoce su en-sí y cuando actúa como ser-en-sí.

Cuando se tiene consciencia de tener cumplidas las aspiraciones propias de su ser, el hombre se siente feliz. Equilibrio interior, satisfacción, tranquilidad, paz, son resultantes de la felicidad.

La consciencia y la libertad-responsabilidad son los atributos de la racionalidad. Pero el hombre, definido como "animal racional", sólo se aclara con total profundidad en la in-sistencia. Porque precisamente la in-sistencia –al decir de Quiles– permite aclarar con total profundidad el contenido, un tanto vago, del término **rationalitas**, incluido en la conocida definición esencial del hombre <sup>2</sup>.



La in-sistencia encarnada, que es el hombre, es puente entre la materia y el espíritu y es **Rey** y dirigente de la naturaleza material; **sacerdote** destinado a asumir todas las perfecciones materiales del universo y referirlas y ofrendarlas al Ser Supremo. Porque es consciencia, espíritu, personalidad, libertad y, sobre todo, contingencia, la in-sistencia está apoyada esencialmente en un Fundamento absoluto. La estructura Sustancial de la in-sistencia es también **existencia** del hombre, en su doble aspecto; en cuanto existencia es la actuación o acto de la esencia, y en cuanto "ex-sistencia", dice una relación al mundo exterior, a la actividad exterior, a la exteriorización del yo, al "ser ahí" <sup>4</sup>.

Para el jesuita y filósofo argentino, la in-sistencia es **método** esencial de la filosofía, porque **sólo esta vuelta** al centro de sí mismo capacita para una re-flexión; único método propio de la filosofía" <sup>5</sup>.

El mundo se nos presenta como un conjunto de seres que están frente a mí, rodeándome, atrayéndome, repeliéndome, estimulándome mi actividad. La experiencia del mundo, como mundo circundante, se nos presenta, primeramente como un yo que se encuentra perdido y exteriorizado como una de tantas cosas, en el mundo. A medida que preciso los datos de la experiencia y adquiero consciencia clara de mis relaciones con el mundo, descubro la "oposición" y la discriminación de diversos planos en el mundo. El yo intimidad, el yo sujeto, que es interioridad, está sujeto al mundo, como conjunto de objetos fuera de mí, que es exterioridad. Hace notar, el Dr. Quiles, que "es difícil concebir la consciencia del yo sin ese **fondo de contraste** del mundo" <sup>6</sup>. Una vez establecida la oposición entre el yo y el mundo procuramos espontáneamente analizarlo. Entonces el mundo se nos presenta en varios planos: 1.- El mundo "en sí"; 2.- El mundo "animal"; 3.- El mundo "humano"; 4.- el mundo "físico"; 5.- el mundo "metafísico"; 6.- El mundo "irreal"; 7.- Mi mundo; 8.- Los mundos "regionales". Una íntima fusión

óntica entre la in-sistencia y la ex-sistencia, entre el yo en sí y el yo en el mundo se nos ofrece, en nuestra experiencia, como in-separable. Hay aquí un condicionamiento mutuo, una comunidad de ser y una comunidad de destino. El mundo es mi escenario. Un escenario que se nos da hecho, pre-fabricado, peligroso para la in-sistencia.

El primer medio de comunicación con los prójimos, y el más usual, es el lenguaje; ese conjunto de signos supositivos, con todas sus insuficiencias. Pero además del lenguaje **artificial**, poseemos el lenguaje **natural**, constituido por expresiones, mímica, reacciones exteriores: expresión del rostro, movimiento de los brazos, actitud del cuerpo, fuga, acercamiento. El método por deducción analógica es la introducción de una experiencia inmediata de orden espiritual, que nos percatamos de lo que es la compleja vida interior de la consciencia. En la inter-in-sistencia hay el otro. Como mi semejante que se me da en condicionamiento mutuo, en co-sistencia (estamos en la misma situación), atracción ontológica. El prójimo es condición de la revelación de mi núcleo personal y en la inter-in-sistencia experimentamos una especie de "ausencia presente", una exigencia ontológica de lo absoluto. La interna dialéctica in-sistencia e in-sistencia muestra para Quiles la autenticidad del ser humano, el sentido de nuestra vida y la meta del individuo. No desembocamos en una realización propiamente extrínseca, "sino en una nada que, aunque trascendente, es postulada desde lo más interior al hombre: Su esencia in-sistencial".

El hallazgo del Absoluto lo verifica Quiles por la vía antropológica agustiniana –superior y más segura que la vía cosmológica tomista–. Por la experiencia de la interiorización el yo llama a una plenitud de consciencia que es, a la par, una experiencia de limitación, contingencia, insuficiencia, finitud del yo mismo. la experiencia de la contingencia no es una experiencia in-sistencial solitaria, sino una experiencia global con las otras cosas del mundo que nos rodea.



Esta experiencia es un estímulo de búsqueda del Infinito. Aplicando el principio de finalidad a las tendencias innatas, necesarias e irresistibles, llegamos fácilmente por medio del raciocinio hasta Dios. En el fondo último del "yo" contingente y finito comienza algo en que el "yo" se siente apoyado, contactado, abierto a un fundamento ulterior. Siempre que el hombre se halla en algún momento culminante de su vida —prosperidad, desgracia, enfermedad, peligro grave, dicha inmensa— **algo**, por encima de él lo llena en todo su ser. Ese algo es presencia y ayuda, sostén y ánimo, sentido y plenitud. También en la meditación y en el recogimiento, en el dinamismo interior del espíritu y en la experiencia metafísica de la totalidad de cuanto hay, experimentamos el Absoluto personal y misterioso, omnipresente en todos los órdenes.

La historicidad como ser del hombre no es un simple accidente. La in-sistencia nos muestra al hombre como ser esencialmente **histórico**, comprometido y responsable. No tenemos nuestra existencia "toda junta", como el puño. No podemos vivir, disfrutar y poseer nuestra existencia, toda a la vez y eternamente. Se nos va entregando por partes y se nos va escapando de las manos. Es el "volar irrevocable" del tiempo. Porque tenemos cambio, tenemos pasado, presente y futuro; temporalidad e historia, en suma. Nuestra consciencia es una consciencia con posibilidad de memoria y de previsión; sin libertad no hay historia. La historia no es un "acontecer mecánico" de hechos concatenados y previsibles. El tiempo no sólo pasa, sino que también se cumple.

En sus tres lecciones de metafísica in-sistencial, incluidas como parte segunda de su obra *Antropológica Filosófica In-sistencial*, Quiles apunta tres significados del ser: a) El ser en cuanto ser concreto; b) El ser en cuanto ser abstracto; c) El ser en cuanto ser subsistente. El ser en cuanto ser concreto lo captamos inmediatamente en la experiencia in-sistencial. Trátase del elemento más imitado y patente; el ser en cuanto ser absoluto es una especie de esquema que hacemos del ser



en cuanto ser concreto; una idea o expresión conceptual siempre imperfecta, comparada con la realidad misma. El ser, en cuanto ser subsistente, es el absoluto, primer principio; personal, eterno, existente en sí y por sí.

Vayamos ahora a la fundamentación metafísica de la antropología filosófica in-sistencial de Ismael Quiles. Dejemos primeramente, que el propio Quiles señale la relación entre habencia e in-sistencia.

"Los lectores, que conocen mi pensamiento filosófico expresado en la que he llamado filosofía in-sistencial, no me perdonarían si hiciese caso omiso de ésta y dejase de examinar la coincidencia o discrepancia de habencia e in-sistencia."

Muy brevemente nos referimos a ello:

1. La habencia es captada por una intuición global de lo que hay y especialmente del universo, del hombre y de Dios.

La in-sistencia atiende ante todo al método de interioridad, para tener plena consciencia de todo lo que alcanza y se halla contenido en la experiencia humana. En esta experiencia se descubre la esencia última del ser-en-sí, in-sistencia, y de su ubicación y conexión con la totalidad de lo que hay: el mundo, el hombre, la historia, Dios y las posibilidades múltiples de esa totalidad. "Soy -dice Basave- intimidad abierta al mundo y a la habencia" (p.135). Y reafirma el hecho de que el hombre "en su interioridad" se abre a la habencia y asume su destino: "En el tribunal de la interioridad objetiva abierta a lo real y a lo habencial, se juzga y se responde a las preguntas metafísicas, se revisan las respuestas primeras y se asume libremente una posición metafísica (hay entes que son y posibilidades que pueden ser, dentro de la totalidad de cuanto hay)" (p.657).

2. La habencia no se abre al ser en cuanto ser "abstracto" sino al "concreto", es decir, al principio real que está en todos y cada uno de los entes.

La experiencia in-sistencial tiene como objeto primero la

esencia del yo, para descubrir a la vez la presencia y realidad del mismo y de su circunstancia. Esta circunstancia es el ser en cuanto ser concreto, con la totalidad de los entes y con la totalidad y unidad de todo lo que hay. La experiencia in-sistencial lo es del "ser en cuanto ser concreto", y en este ser en cuanto ser concreto descubre la unidad cósmica de la relación de todos los entes entre sí y con el Absoluto. En la experiencia in-sistencial se hace patente la presencia del Absoluto en el yo y en su circunstancia, y se alcanza. Por ello la intuición de la "unidad cósmica" total, de la presencia e interacción de todos con todos y con el Ser Fundamental supremo, con armonía, jerarquía y sin confusión.

3. La intuición de la "habencia", como un cierto fundamento universal de todo lo que hay más allá del ser y de los entes y aun del ser en cuanto ser concreto, significa "un aporte nuevo y original", para aclarar con más precisión el contenido total de la experiencia in-sistencial.

Veamos cómo -para Basave- se llega a la habencia por una experiencia que, a nuestro parecer, es del mismo tipo de la experiencia in-sistencial. "En la intelección de la habencia intuyo a la par mi yo y mi circunstancia". "La metafísica comienza en mí, porque soy interior a la habencia para interrogarla... La interrogación es un ir hacia la habencia para develarla" (ver en el capítulo 6, *Analítica de nuestra experiencia de la habencia*).

Se trata, pues, en realidad de un acto único y total en el cual descubro mi esencia como ser en sí y la totalidad de cuanto me rodea, es decir, la habencia dentro de la cual también yo me encuentro, y la presencia de Dios que siento en mí y en la habencia misma.

Veamos otro texto en el cual la experiencia habencial se realiza en y por la experiencia in-sistencial. La experiencia de la habencia es el resultado. La experiencia in-sistencial es un método por el cual se llega a ese resultado. "El ser de los entes, patente en la experiencia habencial, es el ser que cap-



tamos como ser concreto. Está ahí en todos los entes que hay en la habencia. Lo que de inmediato se nos abre en la experiencia habencial no es el ser en cuanto ser abstracto sino el ser en cuanto ser concreto; se nos abre como una actualización de la habencia, como un recorte suyo... En la habencia hay algo más que el ser en cuanto ser concreto y el ser en cuanto ser abstracto".

El nuevo paso que se da al señalar la habencia como algo más que el ser en cuanto ser concreto, como un horizonte mayor en el que se incluye también lo posible, todo el poder ser y el poder no ser, nos hace patente a nosotros en un aspecto nuevo del campo de la experiencia humana in-sistencial. He aquí uno de los méritos de la metafísica de la habencia.

Ahora quisiera, por mi parte, profundizar y desarrollar ese **aspecto nuevo** que advierte Ismael Quiles en mi "Teoría de la Habencia". Pienso que la in-sistencia –y el propio Quiles lo admite– requiere de una ulterior base metafísica en una **totalidad supra-integrada**, que no es la ideofinitud del ser, sino unidad trabada y dinámicamente interrelacionada de la totalidad de los entes, posibilidades y normatividades en sus mutuos condicionamientos. Conocer la habencia en cuanto **habencia**, objeto de la metafísica, es tratar de la totalidad de cuanto hay en el ámbito finito, con sus primeros principios. Dentro de esta totalidad envolvente de una trama unitaria y orgánica de objetos, normaciones y posibilidades, me encuentro como in-sistencia encarnada. La **habencia** la presento como una etapa metafísica más allá del ser. El ser en cuanto ser es una abstracción conceptual, y por lo mismo, no puede ser el fundamento de los entes. La habencia es un "universal concreto", que implica una suprema realidad irrespectiva que la fundamenta. La habencia entendida como la totalidad de cuanto hay abarca mucho más que la realidad. Es el concepto límite de la metafísica. Pero la habencia, integrada por finitudes, no existe por sí, es contin-



gente. La **habencia** universal es símbolo ontológico de la realidad irrespectiva. La **habencia** es finita, Dios es infinito. Luego Dios no es parte de la **habencia**. La **habencia**, como algo más que el ser, no destruye la antañona teoría del ser. Simplemente se establece como un horizonte mayor en el que se incluye todo lo posible, todo el poder ser y el poder no ser; el deber ser y el no ser relativo. El giro copernicano que propongo en metafísica se impone lógicamente: si el ser no abarca todo cuanto hay, que el ser quede englobado en esa totalidad supraintegrada. El ser es la presentidad situacional respectiva del hay.

El ser sin la habencia no es realidad porque no tiene campo para ofrecerse. El "hay" es el **pro-ser** de las cosas. El ser del ente se manifiesta en la **habencia**. El "hay Dios" es más originario que el "hay ser" y que el "hay ente". Porque **Dios es el que hace que haya**. Estamos en la habencia antes de conceptualizar la habencia. La totalidad de cuanto hay está más allá de la experiencia. La habencia no es un horizonte ontológico sustantivado, sino lo que hay con las cosas que hay, las realidades, las normatividades y las posibilidades en la medida en que las hay, con todas sus articulaciones y confluencias.

Además de los principios lógico-ontológicos del ser, de los entes: principio de identidad, principio de no-contradicción, principio de tercero excluido y principio de razón suficiente; la habencia tiene sus principios peculiares: 1) principio de presencia: todo cuanto hay está en algún modo presente; 2) principio de participación: inclusión de las partes en el todo por una vinculación espacio-temporal, y entes que son en la medida que se parecen parcialmente al Ser Absoluto; 3) principio de sentido: todo cuanto hay es pensable con disposición tendencial y conexa; 4) principio de contexto: todo cuanto hay se ofrece en marco lógico y en marco existencial; 5) principio de sintaxis: todo cuanto hay se presenta articulado en función de algo. Los primeros

principios de la habencia que acabo de enunciar, y que creo haber descubierto, son principios metafísicos antes que lógicos. Sobre estos cinco principios se dan y operan los principios lógicos supremos.

No hay esencia del ser en cuanto ser sustantivado. Nadie ha podido hablar de los atributos del ser, porque no los tiene. Ahora bien, sin atributos no cabe edificar una ciencia real del ser. El más universal de los conceptos es el más vacío; el que tiene lógicamente menos comprensión. Ni Aristóteles ni los metafísicos posteriores nos han dicho qué es el ser. Los trascendentales no contribuyen, en lo más mínimo, a resolver la cuestión de lo que sea ser. Si nos queremos elevar a una teoría pura del ser en cuanto ser nos veríamos impedidos de incluir las diversidades reales, concretas. O bien esa teoría unitaria se quebraría en un número creciente e ilimitado de formas, modos, tipos, géneros, especies, clases, grupos, que van desvelando en la habencia.

La in-sistencia, la subjetividad, o el centro interior —llámese como se quiera— está ahí en el mundo, en el universo, en la habencia. Es lo que yo me permito aportar en la fundamentación metafísica de la antropología in-sistencial. Pero esa in-sistencia no puede ingurgitarse el mundo exterior, es incapaz de tragarse la habencia. No es que la in-sistencia sea un mero detalle en la **habencia**. Tan importante resulta su ser en el conjunto de todo cuanto hay, que Leibniz le llamó al hombre "Microteos", "Petit Dieu". Autoconsciencia, ser para sí, individuo inteligente, libre, responsable; Persona, no cosa. In-sistencia encarnada en la habencia y no simple cosa entre las cosas. Referencia dinámica, así mismo en constante inquietud.

Yo, como in-sistencia, me represento la **habencia** pero la **habencia** que me represento no es mi vivencia psicológica de representar, sino lo representado. No hay que confundir en la sola palabra "representación" la **noesis** y el **noema**, el representar y lo representado, el pensar y lo pensado. La ha-



bencia existe sin mi acto de pensar, aunque subjetivamente no me está presente (por ejemplo, en el sueño). Pero la **habencia** no es mi pensamiento. La in-sistencia no es horizonte ni universo. Está en el horizonte y en el universo. Estoy con el horizonte y frente al universo. La **habencia** –totalidad de cuanto hay en el ámbito finito– subsiste en sí con independencia de la in-sistencia. No solo es lo que me parece que es –puedo equivocarme, puedo ignorarla en parte–, sino que está ahí como es, con su verdad ontológica. Puede haber **habencia** sin insistencia, pero no puede haber in-sistencia sin **habencia**. La **habencia** me es inmediata; estoy instalado en ella, promulga y abarca dentro de su totalidad mi pequeño mundo exterior. Pero yo no soy ni el mundo ni la **habencia**, sino quien ve, teoriza y vive el mundo y la **habencia**. Yo soy para la **habencia** y la **habencia** es para mí respectivamente, yo ni pienso ni no pienso antes en la **habencia**. Coexisto con la **habencia** y en la **habencia**, aunque tenga una idea y una aspiración supra-habencial. La urdimbre omnienglobante primordial, el hecho de todos los hechos, el dato radical no es mi vida sino la **habencia**, porque soy yo quien se halla en la **habencia** y no la **habencia** la que se halla en mí. La **habencia** es un “universal concreto” que implica una suprema realidad irrespectiva –el Absoluto– que la fundamenta. Mi vida –que es autoconsciencia, ocupación, situación, circunstancia, libertad, responsabilidad, vocación, destino– transcurre en el aquí y en el ahora de la **habencia**. La in-sistencia en la **habencia**, va siendo llevada por su afán de plenitud subsistencial. El deber –cosa importante pero secundaria– es el sustituto del amor. Interesa conocer la **raíz suficiente** de la **habencia** en vista de la **raíz deficiente** de las cosas. No es que estemos oprimidos por la nada, sino urgidos por el afán de plenitud subsistencial para arribar al Absoluto.

No confundamos la ontología –teoría general de los objetos– con la metafísica –tratado de la **habencia** en cuanto a **habencia** y del fundamento de la misma–. Nuestra teoría de



la **habencia** da satisfacción a la necesidad de fundamentación y a la necesidad de unidad. La teoría general de los objetos, en cambio, no satisface estas dos elementales necesidades. La metafísica tiene como tarea la develación de la **habencia**, la analítica de nuestra experiencia personal y habencial. Aunque no podemos hacer un inventario detallado de la totalidad supraintegrada, dinámicamente interrelacionada, cabe decir que además de la **habencia patente** existe la **habencia latente**. La habencia es más amplia que la realidad. Abarca la inteligibilidad; la forma lógica esencial de conceptualización; la estructura esencial o forma de ser de cada ente real o posible; la mismidad singular, incanjeable, irrepetible e intransferible de cada in-sistencia; el conjunto concreto de todos los entes reales e ideales, valiosos o disvaliosos, actuales o posibles, mundanales y supramundanales, factibles o utópicos, presentes, pasados o futuros. Esta urdimbre omnienglobante ofrece vertientes fundamentales: a) naturaleza, b) cultura, c) persona, d) pautas valiosas.

No hay **esencia del ser en cuanto ser sustantivado**. Nadie ha podido hablar de los atributos del ser, porque no los tiene. Ahora bien, sin atributos no cabe edificar una ciencia real del ser. El más universal de los conceptos es el más vacío, el que tiene lógicamente menos comprensión. Ni Aristóteles ni los metafísicos posteriores nos han dicho que es el ser. Los trascendentales no contribuyen, en lo más mínimo, a resolver la cuestión de lo que sea ser. Si nos queremos elevar a una teoría pura del ser en cuanto ser, nos veríamos impedidos de incluir las diversidades reales, concretas. O bien esa teoría unitaria se quebraría en un número creciente e ilimitado de formas, modos, tipos, géneros, especies, clases, grupos, que se van desvelando en la habencia. La historia de la metafísica ha sido, en mucha parte, la historia de una substantivación creciente del ser, de una hipóstasis innecesaria e injustificable. No podemos desgajar al ser de los entes sino en ideas. Y las ideas no deben entificarse.

Lo que hay es más o menos describible, analizable y comprensible. Lo que hace que haya no alcanza a describirse, a analizarse y comprenderse del todo. Sin embargo, concurre como Supremo Hacedor, como Causa Primera, como Activador, que "hace hacer". ¿Cuál es el origen de todo cuanto hay de contingente? ¿Por qué hace y por qué hace hacer quien hace que haya vida? Sólo el amor puede darnos la respuesta. En la planificación de la habencia sólo cabe encontrar un sentido final: "el amor en la libertad y la libertad en el amor de la trascendencia". Porque la facticidad de lo contingente sólo se explica porque Dios es amor. Cabe hablar de una primera y suprema Causa de Amor, aunque no acabemos nunca de conceptualizarla bien. De lo contingente a lo necesario, de lo fugaz a lo eterno, de lo finito a lo infinito son vías que surgen de la profundidad de la habencia. Cuando digo **yo solo sé que no soy absoluto**; estoy queriendo decir varias cosas fundamentales: 1) que soy; 2) que mi ser es contingente, puesto que no es absoluto; 3) que el ser contingente guarda una insoslayable relación de dependencia ontológica y moral con el Ser Absoluto. **El hay-con-la-nada, que es la habencia, implica el hay-sin-la-nada, que es Dios.** Sobre esta intuición pre-científica, pre-filosófica cabe emprender las vías de acercamiento a la Suprema Realidad irrespectiva.

La filosofía debe prepararnos, ayudarnos a la salvación, o se queda a medio camino. Solo por la búsqueda de la última Verdad, el hombre llega a su plenitud de saber que sólo se alcanza en la plenitud de ser, es decir en la plenitud subsistencial. La habencia en cuanto creada por Dios es un inmenso templo. La palabra del hombre resuena en ese inmenso templo, ante el silencio significativo de Dios.

Ismael Quiles, S.J. es el hombre místicamente poseído—uso las palabras en su sentido amplio— por la totalidad de lo existente. Se ha afanado, como muy pocos en América, por lograr una más rigurosa y coherente comprensión del te-



ma y del problema del ser humano como un todo. Si Ismael Quiles constituye un profundo enigma para los críticos, es porque atestigua, como todo hombre egregio, la existencia de un ámbito supremo.

Pensamiento y vida no están, no deben estar divorciados. Las futuras generaciones podrán aprender de Ismael Quiles que la filosofía, siempre que la encarnen hombres cabales, tiene desde luego una tarea social que realizar: la tarea de hallar la verdad y proclamarla. Buscador de la verdad hasta en un mundo y en una cultura que no fueron suyos. Por eso fue también, y de manera relevante, un ilustre orientalista. Sabía que la verdad es "naturaliter" cristiana en donde quiera que se encuentre.

Ismael Quiles comprendió su destino: norma y designio; lugar en la existencia; materia en que verificar su vida y un modo de verificarla; unas posibilidades y unos límites concretos. Pero también tarea para la propia acción y creación. Poder percibir este llamamiento y satisfacerlo ha sido su más propia prerrogativa.

A las generaciones venideras –a las latinoamericanas especialmente– les corresponde reactualizar y modificar el mensaje quilesiano en la medida en que ellas rebasen esa filosofía y ese modo de existencia. Si sus ideas no encuentran el apoyo de fuerzas, intereses, pasiones e impulsos carecerán –cualquiera que sea su valor espiritual– de toda vigencia en la historia real. Yo ignoro cuál vaya a ser el destino, en lo futuro, del mensaje de Ismael Quiles. Pero de una cosa estoy seguro: si su filosofía, si su modo de filosofar, logra efectiva vigencia en el porvenir, estará de todas maneras más allá, en complejidad y riqueza, de lo que correspondería a una determinada interpretación unívoca por los factores reales.

Se habla a menudo, de que no muere el que se ejercita cada día en morir. Sería mejor decir que muere bien el que se prepara a bienmorir. Si la vida no es pertenencia, sino don, tenemos que retornarla a quien nos la ha dado. Eso es justa-



mente lo que hizo Ismael Quiles. Y nada perdió. Porque su muerte no fue fatalidad sino destino, paso al más allá. Y más acá, queda espiritualmente entre nosotros, mientras no perdamos la memoria. No le decimos adiós, sino hasta pronto.

## NOTAS

- <sup>1</sup> QUILES Ismael, S.J. *Autorretrato Filosófico*, página 36, Ediciones Universidad Del Salvador.
- <sup>2</sup> QUILES Ismael, S.J. *Obras Completas*, volumen 22, *Estudios de Filosofía Latinoamericana Contemporánea*, pág. 79, Ediciones Depalma, B. Aires.
- <sup>3</sup> QUILES Ismael, S.J. *Antropología Filosófica In-sistencial*, Pág. 51, Ediciones Depalma, B. Aires, 1978.
- <sup>4</sup> QUILES Ismael, S.J. *Antropología Filosófica In-sistencial*, Pág. 57, Ediciones Depalma, B. Aires, 1978.
- <sup>5</sup> QUILES Ismael, *Ibidem*, p.61.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, p. 70.
- <sup>7</sup> *Ibidem*, p. 141.

**DE LA IN-SISTENCIA A LA EX-IN-SISTENCIA.  
UN DESARROLLO ULTERIOR  
DE LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL  
COMO DEMOSTRACIÓN  
DE SU POTENCIA INTELECTUAL**

**Prof. Dr. Heinrich Beck**  
Universidad de Bamberg,  
Bamberg, Alemania

La filosofía in-sistencial de Ismael Quiles se desarrolla por dos motivos: el primero es un motivo crítico; el segundo, un motivo eminentemente positivo y constructivo. Quiles critica y supera el enfoque insuficiente de cada Filosofía ex-sistencial, especialmente como se da en Heidegger y Sartre, contraponiendo a esto su enfoque in-sistencial. Esta superación sucede en el vigor de una positiva experiencia intelectual del in-sistir en el ser, por la que su confrontación crítica gana una dimensión muy constructiva y su sistema in-sistencial importa un paso creativo en el desarrollo histórico de la Filosofía dialógica. Cada Filosofía viva demuestra su potencia intelectual; sin embargo, en cuanto comunica impulsos innovadores, tendientes a superar sus propios límites, los cuales son necesariamente inherentes a todo pensamiento humano. Y así, el in-sistencialismo que se formaba como una antítesis contra un ex-sistencialismo extremo y unilateral, invita a incluir los aspectos indispensables de la Filosofía ex-sistencial en su propio enfoque in-sistencial, de-

sarrollándose por eso en dirección a un pensamiento sintético ex-insistencial, aún más rico y profundo.

Un tal desarrollo ya realicé como un esbozo preliminar y fundamental independientemente de Ismael Quiles, en una conferencia en el 7º Coloquio tomista internacional en Roma (1970), publicada también en Castellano en el artículo: *¿Ontología estática de la esencia o moderna imagen dinámico-funcionalista del mundo?* Tarea de una síntesis ex-in-sistencial, en "Philosophica" / Revista del Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso / Chile, 2-3 / 1979/80, en base a mi obra anterior: *El ser como acto. Continuación especulativa de la doctrina de Santo Tomás sobre el ser, inspirada por el principio dialéctico en Hegel* (Pamplona, España, 1968). Este mismo artículo, llegó a manos del P. Quiles —como parece, por una "casualidad providencial", porque no nos hemos conocido antes— y fue el primer motivo de nuestro contacto y posterior colaboración creativa y amistad tan digna e íntima. En los años siguientes, Quiles mismo se adhirió a este nuevo enfoque de desarrollo y profundización ulterior de la Filosofía in-sistencial, "expressis verbis"; así en su artículo *"In-ex-sistencia, el hombre y el humano"*, publicado en el volumen: Heinrich Beck, Ismael Quiles: *"Desarrollo hacia la humanidad por encuentro de las culturas occidental y oriental"*, Actas del IV Coloquio intercontinental sobre la "Antropología in-sistencial filosófica", celebrado en la Universidad de Bamberg en Septiembre 1986 (Escritos en torno a la Triádica y la Ontodinámica, Ed. por H. Beck y E. Schadel, Vol. I, Editorial Peter Lang, Frankfurt – Bern – New York – París 1988); en esta perspectiva nueva, Quiles continuó con su artículo: *"El dinamismo in-sistencial de la esencia del hombre como reflejo triádico del ser"*, publicado en E. Schadel (ed.), *"Actualitas omnium actuum"* / Homenaje al 60 cumpleaños de H. Beck, loc. cit. 1989); y tercero y último en el libro: *"Como ser sí mismo"* el capítulo: *"Dinamismo del sí mismo. La in-ex-in-sistencia"* (Obras de Ismael Quiles, Vol. 20, Ed. Depalma, Buenos Aires 1991), pp. 97-103.



Vamos a esbozar, en una **primera parte** de nuestra disertación, líneas fundamentales de la Filosofía in-sistencial, antes de su desarrollo ulterior hacia una Filosofía ex-in-sistencial, y como base de un tal paso creativo. En una **segunda parte** hay que describir exactamente este paso en su motivo y estructura principal, connotando su valor y fecundidad filosófica e interdisciplinar. Así, se hace evidente la potencia intelectual del enfoque de la Filosofía in-sistencial como acontecimiento dialógico y vivo, para un entendimiento profundo de la estructura de la realidad y un acercamiento al misterio del ser. Con estas explicaciones, nos referimos a nuestro libro: *Ex-in-sistencia*, publicado por la Fundación Ser y Saber, Buenos Aires, cap. 6 y 7. Queremos resumir en forma reducida, ahora, algunas perspectivas de aquella elaboración y además poner otros aspectos de relieve.

### **I. La filosofía in-sistencial en sus rasgos básicos**

Como ya se ha mencionado en el principio, la Filosofía in-sistencial, en su motivo crítico, intenta establecer una antítesis contra la pura Filosofía ex-sistencial en su deficiencia y unilateralidad fundamental. Esta insuficiencia radica últimamente en la subyacente teoría nominalista del conocimiento, según la cual toda realidad experimentada está vacía de cada sentido positivo que se pueda concebir racionalmente. Así aparece la realidad como algo primordialmente negativo y no-idéntico; un fracaso continuo y causa de dolores y angustias. Para que el hombre se libere de esta negatividad y logre un fundamento positivo, tiene que salir de cada ser experimentable por un salto antitético y dialéctico, fuera de lo racional, es decir: tiene que ex-sistir radicalmente.

Este movimiento ex-sistencial, descripto y más radicalizado en el desarrollo histórico del pensamiento ex-sistencial, empieza en *Kierkegaard* con un acto de la fe religiosa en lo absolutamente distinto que es lo Divino de la revelación cristiana. Se continúa en *Jaspers* con una actitud de la así llamada "fe filosófica" en una transcendencia pura, que resulta

absolutamente indeterminable por la razón y que conduce en *Heidegger* a un hábito de apertura ilimitada al porvenir, a todas las venidas y misiones del ser en la suerte, y desemboca en *Sartre* en un Nihilismo existencialista, que se emancipa de todo el ente y sus pretensiones determinantes, y ve el fundamento liberador del hombre en la nada absoluta.

Una tal pura Filosofía de la ex-sistencia, la cual corresponde a la ahuecuación nominalista de la experiencia del ser, y la cual es amenazada profundamente por el Nihilismo, suscita una Filosofía de in-sistencia en **Ismael Quiles**. Esta contradice a la convulsión unilateral en un fundamento del hombre sólo más allá y totalmente distinto, y ve el fondo de cada ejercicio de la vida en una experiencia positiva del estar aquí, que es concebible racionalmente. Es decir: el Hombre puede salir de sí ex-sistencialmente; moverse hacia afuera, **fuera de sí**, sólo bajo la condición que antes y fundamentalmente está **en sí**. La condición de la posibilidad de cada ex-sistencia al otro, es la in-sistencia en sí.

Esta in-sistencia inicial en sí, esta autonomía originaria e identidad consigo mismo por lo menos imperfecta, es dada en una experiencia primaria de sí mismo, en una intuición intelectual, y significa un sentido positivo que se puede elaborar, expresar y enunciar por un concepto racional, elevando el conocimiento, originariamente sólo intuitivo e inmediato de sí mismo, a un conocimiento re-flexivo y racional de sí mismo. Así, el superficialismo nominalista en el entendimiento y uso de la racionalidad, el que se deduce de su alienación y enajenamiento de la experiencia intelectual e intuición inmediata del ser, es superado de su punto de partida íntimo. Pues, Quiles llega a lo interior de la auto-experiencia, a lo "estar en sí". Esto se manifiesta como un contenido inteligible y conceptualmente enunciable. Desde aquí, el pensamiento racional readquiere su competencia ontológica. Especialmente en la experiencia de su auto-responsabilidad para sus actos, el hombre experimenta, que él actúa en



sí, pero no puede actuar en sí sin estar en sí. Quiles entiende y concibe la experiencia ética ya de antemano en su dimensión ontológica como fundamento, no segmentando ambas regiones. Desde aquí, Quiles determina la esencia del hombre como un específico "estar en sí" y en la materia del cuerpo y del mundo y despliega el volumen y la riqueza de este acto del "in-sistir en sí" en tres proporciones; es que **primero** en la proporción con el acto cognoscitivo en la auto-consciencia; **segundo** con el acto volitivo en la auto-determinación y libertad, y **tercero** con el acto de una última auto-trascendencia en la religión.

Respecto del primer aspecto, hay que distinguir entre "ser-se a sí mismo" y "conocer-se a sí mismo"; entre auto-ser y auto-consciencia. Pues, el ser-se es el objetivo y tema del conocer-se, y es ante todo su sujeto y causa; y el acto del ser-se es uno; los actos del conocer-se, sin embargo, son múltiples. Esta distinción real, Quiles la subraya contra el fenomenologismo puro de *Max Scheler* y *Martin Buber*, los cuales reducen la persona humana a sus actos múltiples accidentales, fenomenológicamente descriptibles como estructuras complejas, y no elaboran su acto substancial del "ser-en-sí", el que subyace de manera absoluta entre ambos tipos de acto, porque los actos del conocer-se devienen del acto del "ser-se en sí", y por eso son precontenidos en él. Es decir: existe una originaria semejanza y analogía entre el "ser-se a sí mismo" y el "conocer-se a sí mismo", y el primero se puede concebir en la riqueza y dimensión de su contenido y ser como acto a través del segundo: el entrar en sí mismo; el ensimismamiento por los actos reflexivos del autoconocimiento, cada vez más profundamente, siempre es una expresión y perfeccionamiento ulterior de éste "ya-estar-dentro-de-sí", del "ya-haber-ido-en-sí-y-llegado-a-sí" substancialmente. De tal manera, la in-sistencia en sí, se revela como acto de vida espiritual fundamental.

Esto nos conduce a una dimensión y proporción segun-



da. Pues la vuelta a sí mismo por los actos del auto-conocimiento tiene que continuarse por actos volitivos y afectivos, y así pueden acontecer; auto-aceptación, auto-realización y auto-identificación en una decisión libre a sí mismo. Contra *Sartre* p.e., el que dice: "El hombre es su decisión y elección libre y no es más". Quiles elabora que cada acto libre de querer a sí mismo se funda en un substancialmente "siempre-ser-vuelto-a-sí-mismo", insistiendo en sí por su acto del ser, y es expresión, semejanza y ulterior perfeccionamiento de esto. Así resulta la conclusión: **cuanto más** el hombre ex-siste o sale de sí por los actos de auto-expresión: cognoscitivos, afectivos y volitivos, realizando su libertad, **tanto más** él entra en sí, aumentando su in-sistencia, su ser-y-estar-en-sí originario.

Ambas dimensiones, en las que se expresa el acto de in-sistir en sí: la cognoscitiva y la afectiva-volitiva, sin embargo culminan en la relación de la in-sistencia relativa del hombre con el Ser absoluto de Dios —en la cual auto-transcendía, yace una tercera y última cualidad más radical de la in-sistencia humana—. Esta se abre partiendo de una experiencia in-sistencial fundamental: porque conociéndome y queriéndome, me conozco y quiero como distinto y frente al otro, que es la naturaleza, lo otro, y el congénere, o el otro; es decir: co-insistiendo en el orden de la naturaleza e inter-insistiendo con los demás. Así, yo y los entes que me circundan, se definen mutuamente en su finitud y lugar dentro del ser, que abarca y trasciende a todos. Esta experiencia de la finitud y limitación del propio yo; del congénere y de la naturaleza, hace consciente una contingencia, inseguridad e insuficiencia última en el acto del in-sistir, e inicia la búsqueda por participación en un Ser ilimitado y absoluto, que podría dar seguridad, protección y libertad en un sentido absoluto. Pero, no se sabría aquello por lo que se busca y pregunta; no se podría buscar, si lo buscado no estuviese realmente presente ya en la búsqueda y en el que busca, llamando por

el hombre. Por eso, Quiles interpreta nuestro acto del ser como un "estar-en-la-Sistencia", como un "ser in-sistencia". Así, por este descubrimiento de la relación con Dios, per-sonante en la in-sistencia del hombre, la Antropología de Ismael Quiles recibe su perfil íntimo y personal.

## II. El paso a la ex-in-sistencia

Ahora bien, se ha mostrado que el acto del ser-e-insistir-en-sí, es el fundamento de todos los actos del conocerse a sí mismo, al otro y a lo otro, y de quererse a sí mismo, al otro y a lo otro. Y así es el fundamento de cada salir de sí y dirigirse al otro en un movimiento ex-sistencial. Pero ahora habría que preguntar: Este movimiento ex-sistencial, el cual para el acto del "in-sistir en sí" seguramente puede significar un perfeccionamiento enriquecedor y útil; ¿no es algo principalmente superfluo; de tal modo que se pudiese in-sistir en sí mismo también sin cada ex-sistir? Va a mostrarse, que realmente no es así. Aquí tenemos el punto, en el qué la Filosofía in-sistencial originaria de Ismael Quiles, hace un paso más allá de sí misma, incluyendo la verdad parcial que hay también en la Filosofía ex-sistencial; pero como se muestra, en su profundidad, no es un paso hacia fuera sino más bien por dentro, en su verdadero carácter in-sistencial.

Pues el in-sistir-en-sí, se explica como un dirigirse a sí mismo, identificándose consigo mismo. Sin embargo, no puede dirigirse a su propio ser, para identificarse con esto, si el propio ser no se expresase en sí, y no se diese a esta auto-identificación. La realización de la identidad in-sistencial reclama la precedencia ex-sistencial en sí misma: el "llegar a darse a sí mismo" al "encararse con uno mismo". El ser sale de su primigenia En-sí y se contrapone a sí mismo, como condición de la posibilidad de una permanente autoafirmación. La realización de la identidad del ser es, por eso, un movimiento desde sí-hacia sí; un ritmo circular. Ser como acto es puro movimiento desde una "original in-sistencia



en sí" hacia la "ex-sistencia a partir de sí y frente a sí", y la vuelta a una "re-in-sistencia, ahora explícita y decidida que se realiza consigo en sí", el ser es acto fluyente de pura exposición y decisión de sí mismo.

Es claro: este movimiento, no significa necesariamente de sí mismo ningún acontecimiento temporal, sino constante; una sucesión esencial de las tres modalidades del acto del ser: La **primera** es un "original ser-en-sí"; la **segunda** un "ser fuera de sí y frente a sí", que se realiza como autorepresentación del ser en la consciencia; y la modalidad **tercera** es un "re-ser en sí", que se realiza en la autoaceptación y autoafirmación en la afectividad y voluntad. La **primera** acentúa una originaria identidad y unidad del ser; la **segunda** la dimensión de la verdad y de la belleza como conformidad del ser-en-sí y de su representación en la consciencia, y la **tercera** acentúa el bien como conveniencia del ser consigo mismo y así a su totalidad y perfección. Como se ve, las así llamadas, en cierta tradición filosófica, "propiedades trascendentales del ser", a saber: unidad, verdad, y bondad, se dan en una nueva y más profunda evidencia, por esta visión de acto del ser como movimiento.

En este contexto, especialmente hay que recordar que según lo que hemos dicho, los actos accidentales cognoscitivos y afectivo-voluntativos de la autoconsciencia y autoaceptación radican en el acto substancial del "ser-e-insistir-en-sí", y expresan, de manera más desarrollada, no más ni menos que su carácter, que implica, como ahora podemos decir, una estructura triádica fundamental del ser. Sobre todo resulta que el sentido original de la ex-sistencia no es un "estar fuera de sí para ir al otro", sino un "estar fuera de sí para ir hacia sí mismo". Pero lo último no excluye a lo primero, sino que incluso lo incluye, por lo menos en el caso del hombre, a causa de su finitud. Pues, aquí la autoconsciencia sucede también como autodefinición respecto del otro, y como determinación y aceptación del propio lugar dentro del mundo circundante.



Así, el movimiento in-ex-reinsistencial del ser humano, que es fundado y preformado por el acto substancial, y que se despliega por múltiples actos accidentales, describe una figura circular o mejor dicho espiral, que progresivamente se desenvuelve, amplificando y profundizándose cada vez más. Es que el ente rompe su original y limitado "ser-en-sí", sale fuera de sí y se abre al otro, recibe en el encuentro con él la impresión de una nueva y distinta realidad, y va, enriquecido por ésta, más profundamente hacia sí mismo. La in-sistencia incipiente se mueve y se abre en la ex-sistencia al otro, para volver en una in-sistencia más profunda y relacionamente más rica.

Pero por este confrontarse y reunirse con el otro en el movimiento in-ex-reinsistencial, el hombre no puede superar su finitud, contingencia e inseguridad, y por eso –según lo que hemos dicho– él necesita participar en el Ser absoluto divino. Ya que éste, según la base que hemos logrado, se puede presentir en un acercamiento por distancia al misterio central del ser; vive en sí mismo como un acto trinitario ilimitadamente personal, que lleva, sostiene y protege al hombre en cada paso de su ser triádico, que en su profundidad significa una semejanza remota y débil con Dios.

En este ritmo trinitario del ser participa también, como se puede demostrar, junto con el hombre toda la naturaleza física: la evolución de la materia cósmica y de la vida de las especies e individuos, y aún la historia y estructuración de la cultura humana. De esta manera, la Filosofía in-sistencial, que originariamente fuera entendida como una sola Antropología, se desarrolla en dirección a una Filosofía que se extiende a todas las regiones de la realidad, incluyendo una Filosofía in-ex-insistencial de la naturaleza y de la historia y cultura. Así, la Filosofía in-sistencial ha demostrado y sigue demostrando su potencia intelectual.

## LA METAFÍSICA DE SUÁREZ SEGÚN EL PADRE QUILES, S.J.

Dr. E. J. Capestany  
Universidad de Scranton,  
Pensylvania, U.S.A.

En cierta ocasión, el secretario de San Ignacio, el Padre Polanco, preguntó al fundador de la Compañía de Jesús, si los grandes hombres eran hombres de muchas o pocas ideas. San Ignacio respondió: "De pocas, pero llevadas hasta sus últimas consecuencias". Así lo ejemplificó el propio Ignacio en el "Principio y Fundamento" de sus *Ejercicios Espirituales*.

Para valorar con justicia la idiosincracia intelectual de Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas*, es necesario tener en cuenta la visión unificadora y sistemática de su producción. El no encontrar el núcleo radioactivo que inspira y rige esta producción sería como perder la clave de la profundidad de su pensamiento. En realidad, las ideas no son de nadie sino de quien las ensarta como perlas en un collar, como las palabras sueltas que se engarzan en un poema. Este poema de la mente es el sistema o el conjunto organizado de los ladrillos que forman el edificio mental. Pero este edificio tiene su principio y fundamento que da unidad de estilo a la construcción y da sentido y conexión a todos los ladrillos. Esta es la forma del sistema, el principio unificador, el alma del cuerpo del edificio que da vida a las células individuales, a los tejidos, a los tendones que se abrazan con los huesos y al



total conjunto corporal que forma el ser viviente. El principio unificador que cristaliza en la forma tanto interior como exterior y es como el "Gestalt" del edificio; no es producto de una ordenación meramente lógica, es que exista un principio ontológico que explique "a priori" la verdad de los ladrillos del edificio y de su misma conexión. Buscamos, en otras palabras, la razón suficiente del "Weltanschauung". Una vez que logremos este elemento formal, podremos aplicar el mismo a todas las partes del edificio mental. Este principio ontológico servirá a la vez de guía y límite en la solución de toda la problemática filosófica, que implica el análisis de la realidad. Este principio será el gancho del pendulum del pensamiento, pues pensar es unificar, es descubrir la unidad en medio de la variedad. Pero aunque nuestra mente tenga una espontánea tendencia hacia la unificación, no puede usarla a su arbitrio o antojo, sino que tiene que fundarla en la realidad. El proceso de unificación debe respetar las diferencias objetivas, las diferencias ontológicas. Debe pues existir una íntima relación entre sistema y verdad. No confundamos pues la belleza de la unificación de un Hegel o de un Espinoza con su verdad. Unidad y coherencia no es prueba de verdad. El sistematizador tendrá su mente en las nubes pero sus pies tienen que afincarse en la tierra, para recibir el vigor de la atracción magnética de la realidad y de la experiencia, como el Anteo del mito griego. Esta visión unificadora la vio el Padre Quiles en el sistema de Suárez en el principio de unidad del ser: "Todo ser constituye por sí mismo una unidad concreta; una totalidad ontológica. Y esta unidad y totalidad la tiene precisamente en cuanto ser, en virtud de su propia entidad, por la que se distingue de todo otro ser y del no ser" (*Obras*, 16, 103). Y en su *Introducción a la Filosofía*, el Padre Quiles, después de notar que la unidad es esencial al ser, insiste en que "la unidad del ser no es algo que le convenga como cosa realmente distinta del mismo, sino que le conviene por su misma realidad" "Así podemos

decir –continúa el Padre– que todo ser es tal; uno y distinto de todo otro ser por su propia realidad, y no por una realidad distinta del mismo. Es evidente que un ser determinado (vgr), un individuo, Sócrates, no puede ser tal individuo por algo realmente distinto del mismo Sócrates, sino por su propia realidad. Lo que no es la realidad de Sócrates no puede constituir el ser ni la unidad del ser en Sócrates" (#76, página 67, 1954. *Introducción a la Filosofía*. Editorial Estrada).

El Padre Quiles vio en este principio de unidad del ser la "intuición fundamental" del sistema suareciano, y la "Clave de bóveda donde convergen y de donde toman su solidez todos los arcos del sistema" (*Obras*, 16, 5).

Este principio de la unidad del ser refuerza la teoría del acto y la potencia, que es el eje alrededor del cual gira la metafísica aristotélico–tomista.

El Padre Quiles nota que al determinar Suárez la esencia del ser y su concepto objetivo, recalca que "una misma entidad, un mismo ser puede, por la misma simplicísima razón objetiva, convenir y diferenciarse de otro ser" (*Obras*, 16, 13). La conveniencia y la distinción es posible por algo "que está realmente identificado con dicha entidad" (ib). La distinción es real, la conveniencia es lógica y por eso no implica contradicción. Suárez observa que "la semejanza pide intrínsecamente distinción real porque una cosa propiamente no es semejante a sí misma" (II, 3, 16 (87, a y b). Por eso Suárez insiste que "el principio de diferenciación de un ser respecto de otro realmente distinto, no ha de provenir de una entidad realmente distinta del primer ser" (*Obras*, 16, 14).

Después de determinar Suárez el concepto objetivo del ser, pasa a considerar sus propiedades trascendentales, y al estudiar la propiedad de la unidad, se apoya en Santo Tomás que nos advierte que la unidad real no es solamente la negación de la división sino "es la misma entidad del ser en cuanto contiene tal negación" (IV, 2, 6 (124, a).

¿Qué se concluye de esto? Que el ser no puede ser uno,



por algo distinto del mismo ser. De ahora en adelante todo el sistema de Suárez se resuelve en aplicaciones de este principio, como nota el Padre Quiles. Así, discutiendo el principio de individuación nota Suárez que "el individuo como tal no añade a la naturaleza específica algo realmente distinto" V, 2, 9 (150-151). Suárez, pues, descarta toda distinción real entre el individuo y la naturaleza común. Pero de eso no se sigue que la distinción mental sea ficticia. V, 2, 16 (153, b). Sin embargo, los tomistas restringían tal principio a los seres espirituales creados, ya que el principio de individuación según ellos provenía de la materia sellada por la cantidad. Por eso es que Suárez se aventura en investigar la última raíz de la individualidad y, en haciéndolo, se separa abiertamente de Santo Tomás puesto que quiere ser consecuente con sus principios ya asentados. Suárez nunca negó las consecuencias lógicas de sus posiciones fundamentales. "El individuo sustancial, por fuerza de su entidad sustancial, es en sí mismo indiviso y por eso es también sustancial y entitativamente distinto de todos los seres, y no, por lo tanto por la cantidad" V, 3, 10 (165 a).

Suárez se percataba bien de las gravísimas dificultades que la posición tomista implicaba por hacerse víctima de sus propios principios. En efecto, la introducción de la "materia signata" como principio radical de la individuación lo acepta el tomista a consecuencia de su teoría general, que arguye que así como el acto no se limita sino por la potencia realmente distinta que lo recibe, así tampoco puede multiplicarse sino por esa misma potencia. La humanidad —dicen los tomistas— es de sí una, y no puede multiplicarse en varios individuos, sino en cuanto es recibida en una potencia multiplicada o la materia prima. Pero por ser esta pura potencia indeterminada tendrá que recibir su determinación individual de la cantidad, único accidente que implica distinción numérica. Pero la cantidad, un mero accidente, sería la razón suficiente para la individuación formal y sustancial de los seres materiales creados, ya que la cantidad, por su posición

espacial da individuación a la materia, que a su vez la da a la forma, incluso al alma humana. Si esto es así, ciertas preguntas surgen en la mente. Mi alma –pienso yo– es individual, es decir, ésta y no otra, por haber sido recibida en esta materia de mi cuerpo. ¿Podría Dios haber infundido otra alma en esta misma materia? Y si las células de mi cuerpo cambian cada siete años, ¿va por eso mi identidad cambiando?

Todo esto es simple consecuencia de la geometría tomista de la limitación y multiplicación del acto por la potencia que lo recibe. Añádase a esto que el tomismo afirma, como postulado evidente, que el acto por su propia definición es ilimitado. Suárez replicaría: "Mero concepto indeterminado, ni limitado ni ilimitado". Y desde luego que si el acto es ilimitado o infinito, caeríamos en el contrasentido de imaginarnos un acto ilimitado como un inmenso globo que se contrae y comprime en la potencia que lo recibe. Todo esto sucede cuando se salta del nivel lógico al real que es más que un "quantum leap". Sugieren estos pensamientos anteriores la lectura del Capítulo V: "La Multiplicación y limitación del acto de la obra del Padre Quiles", *La Esencia de la Filosofía Tomista*. (Obras 19). La claridad de la exposición es tanto mayor objeto de alabanza en cuanto la dificultad espinosa del tema parece hacerlo casi imposible. Con igual claridad presenta el Padre Quiles su conformidad con Suárez en rechazar la interpretación que los discípulos de Santo Tomás daban a las relaciones de la materia y la forma. Eso de que la materia fuese "pura potencia" o que consistiese en "privación absoluta" representaba para Suárez nada menos que la nada. Para Suárez la esencia de la materia "no está constituida intrínsecamente en su ser de esencia por la forma, luego por si misma tiene su entidad esencial" XIII 4, 8 (411, b).

"Notemos, dice el Padre Quiles, como insiste Suárez en que la esencia de una entidad no puede ser constituida por la esencia de otra entidad distinta" (Obras 16, 29). Y desde luego, insiste Suárez, ¿cómo puede entenderse que algo sea



verdadero y en realidad receptivo de otra cosa si en sí no es algo?" (ib).

Suárez persiste a través de todas sus **Disputaciones** en el principio de la unidad del ser y de su identidad en virtud de su propia entidad.

"Un acto, nos dice el Padre Quiles, no se diferencia formalmente de otro acto en virtud de un principio extrínseco al acto, cual es la potencia, sino en virtud de principios diferenciales **intrínsecos al mismo acto**" (*Obras*, 16, 32). Pero entonces el Padre Quiles se propone a sí mismo honestamente esta dificultad: "Si el acto no es limitado por la potencia, en realidad distinta; de dónde proviene su limitación?" (ib). Ya había el Padre Quiles notado anteriormente que para Suárez el principio de diferenciación y de conveniencia no supone dos entidades distintas, sino que pueden fundarse en una misma entidad. XV, 10, 61 (554a).

La misma entidad ofrece el fundamento a nuestra doble concepción, si la distinción y la conveniencia son de diversos órdenes. "Los que exigen, —prosigue el Padre Quiles— la distinción real entre la potencia y el acto para que éste sea limitado y multiplicado, se fundan en que los conceptos de acto y potencia son entre sí irreductibles o totalmente diferentes: acto dice perfección, actualidad; potencia dice todo lo contrario: imperfección, potencialidad. Ahora bien: es imposible que en una misma realidad simple puedan darse reunidos estos dos principios opuestos" (*Obras*, 16, 74).

Pero "en cambio, —responde el Padre Quiles— los que niegan la necesidad de tal distinción, insisten en que no hay ninguna dificultad en que en una misma simple realidad se den esos dos principios, porque no son contrarios entre sí; antes bien son complementarios y no ven ninguna dificultad en que se hayan unido bajo otro aspecto como acto. Además, cuando no existe unión de ambos en una misma realidad, no es posible que la potencia limite al acto, porque se daría el caso de una realidad: el acto, que tendría su propia determi-

*Ver nota sup. párrafo 30-31.*

nación formal por parte de una realidad realmente distinta; cosa que no puede explicarse según el principio antes enunciado de la unidad del ser" (*Obras* 16, 75).

Ningún texto de Metafísica de inspiración aristotélico-tomista ha formulado con tal precisión el problema de la relación del acto y de la potencia como los dos aspectos fundamentales del ser. Pero donde la claridad expositiva del Padre Quiles se manifiesta totalmente triunfante, es en la presentación del litigio sobre la real distinción de la esencia y la existencia. Para el Padre Quiles, siguiendo en esto a Suárez como un Virgilio a Dante "Tu duca e tu signore e tu maestro", la distinción real entre la esencia y la existencia en los seres creados, no es sino un caso particular de la teoría general tomista de la limitación del acto por una potencia realmente distinta. De acuerdo con esta teoría la existencia sería un acto ilimitado que se limitaría en las creaturas por su recepción en la esencia de éstas, como en su potencia real o subjetiva realmente distinta. Pero Suárez, observa el Padre Quiles, con su acostumbrado acierto, en virtud siempre del mismo principio de unidad e identidad del ser consigo mismo, rechaza primero que la entidad existencia pueda ser diferenciada o limitada por algo distinto de ellas, y en segundo lugar, rechaza que la entidad de la esencia pueda distinguirse del no ser o de sí misma como posible, por otra entidad distinta de ella. (*Obras* 16, 38).

Vuelve pues Suárez a machacar con obstinación el mismo principio: el ser no puede serlo por algo distinto de él mismo. Suárez niega que la entidad existencia pueda ser limitada por algo distinto de ella y asimismo que la entidad de la esencia pueda distinguirse del no ser o de sí misma como posible, por otra entidad distinta de ella.

En la exposición que hace el Padre Quiles de la mente suareciana en relación al problema secular de la distinción real o no entre la esencia y la existencia podemos observar que siguiendo las huellas del Dr. Eximio y Piadoso, Suárez,



el Padre Quiles plantea la cuestión como un proceso jurídico donde hace comparecer ante el juez de la razón todos los testigos. La opinión de los tomistas una vez presentada con histórica nitidez en examen más imparcial que severo, es rechazada con cortesía. El abuelo del tomismo, Cayetano, insiste en que para que la existencia de la creatura sea finita, es necesario que sea acto de la esencia en que es recibida. XXXI, 1, 5 (225 b).

Este es el nervio del argumento de Cayetano pero su argumento presupone que porque la existencia no tiene en su concepto un principio de limitación ha de buscarlo afuera. Entonces enfoca el Padre Quiles el tendón de Aquiles de Cayetano: el tránsito fatal del estado conceptual al real. En su estado real o existencial, la existencia es limitada porque se encuentra identificada realmente con la esencia que la determina a tal género de existencia. La existencia "ut sic" no es más que una simple abstracción: De hecho el mismo Santo Tomás en un célebre pasaje del libro II capítulo 52 del *Contra Gentes* (nota el Padre Quiles) apunta que la existencia no es otra cosa que la esencia constituida en acto. Llegado pues al momento de la verdad como cuando el toreador con su traje de luces "apunta" (la espada tiene punta) al Miura, no de otra manera —exclama el Padre Quiles— antes de dar la estocada: "¿Cuál es pues la diferencia fundamental entre la llamada interpretación tomista inspirada por Cayetano y la interpretación tomista de Suárez acerca de la teoría aristotélico-tomista del acto y de la potencia? Que la primera concibe el acto y la potencia en su concepto abstracto, y las proyecta al mundo real tal como existen en la mente... pero Suárez en cambio las confronta con el principio trascendental de la unidad e identidad del ser consigo mismo. La cita de Suárez ofrecida por el Padre Quiles es contundente: "No puede cosa alguna intrínseca y formalmente ser constituida en razón de ente real y actual por otra cosa distinta de ella, porque por lo mismo que se distingue uno de otro, como el ser de otro ser,

por lo mismo tiene el ser su ser, como distinto del otro, y por consiguiente formal e intrínsecamente no es ser por otro". XXXI, 1, 13, (228 b). Una y otra vez vuelve Suárez al principio que ya había asentado al explicar el concepto del ser "que una misma entidad, un mismo ser, puede por la misma simplísima razón objetiva convenir y diferenciarse de otro ser puesto que para que una entidad pueda **convenir y diferenciarse** de otra, debe hacerlo por algo que está realmente identificado con dicha entidad. Ahora bien, no siendo la existencia otra cosa que la esencia constituida en acto, la limitación de la entidad existencia no puede en **el orden de la realidad física** provenir sino de su identidad con la esencia misma". Y en un esfuerzo de clarificación, Suárez acude a la fundamentación real de nuestros conceptos lógicos de género y diferencia específica. XXXI 13, 18 (304 a). La esencia del hombre, expresada en la definición de animal racional, consta de género y de diferencia específica. Tal es la especie constituida por tal esencia. La diferencia asimismo, como tal, puede decirse limitada por el género del que es acto y el género por la diferencia. Hablamos de aspectos reales de una misma realidad sin caer en el ultrarrealismo de ratificar esos aspectos en entidades separables.

Suárez, a mi entender, acorrala a Cayetano en un dilema: O la esencia de los seres creados no existe –y en tal caso sólo tenemos existencia– o existe aparte de su existencia. En el primer caso, hablar de existencia "ut sic" no es más que una simple abstracción pues la existencia no es otra cosa que la esencia actual, como dijo Santo Tomás, citado por Suárez. En el segundo caso, si existe, la realidad de una esencia es su existencia.

El debate, en tiempos de Cayetano, pudo haberse precisado únicamente sobre la distinción entre la esencia "física" (no meramente posible), y su existencia, en las criaturas existentes. Así diríamos: Yo, que existo, tengo también mi esencia física humana. Entonces preguntamos: esta esencia



física y mi existencia, ¿son dos entidades distintas o una sola entidad, concebida con dos conceptos distintos?

¿Sospechaba el Padre Quiles en este momento de su etapa suareciana que estaba echando los cimientos de su filosofía in-sistencialista? En sus años de formación filosófica en Sarriá, Barcelona, el esquema escolástico-suarista le pareció el más ajustado a la realidad, y en este sentido, nos dice el Padre Quiles en su *Autorretrato filosófico*: "Creo que mi trabajo ulterior se orientó, en primera instancia, a encontrar el último fundamento del valor objetivo de la misma filosofía escolástica" <sup>31</sup>. "Después de cuarenta años de enseñanza seguí pensando que la mejor formación la ofrece la escolástica" <sup>32</sup> "sólo que se le debe integrar a su método y contenido una mayor fundamentación vital de la experiencia existencial humana" <sup>33</sup>. El tema filosófico al que dedicó mayor atención fue el de la validez del conocimiento y así fue que en la búsqueda de su último fundamento lo encontró en la consciencia que de sí mismo tiene el hombre. Allí nuestra mente **hace pie en la realidad** y ésta fue la semilla de su filosofía in-sistencial. "Pero estaba lejos de vislumbrar, nos dice el Padre Quiles, que ese primer conocimiento era algo más que el punto de partida de la filosofía" <sup>33</sup> - *Autorretrato*.

"Hacer pie en la realidad" es el lema de la filosofía del Padre Quiles. Por eso se cautivó en el pensamiento metafísico de Suárez y su gran sentido de la realidad. Con Suárez, el Padre Quiles ha observado en algunos seguidores de Santo Tomás el tránsito de lo lógico a lo real, empeñados en un paralelismo entre el orden del conocer y el orden del ser. Tal fue precisamente la base del error de Platón. El Padre Quiles se esfuerza con perspicacia en liberar la filosofía escolástica de estos resabios platónicos guiado por su mentor Suárez que se afinsa siempre en la realidad de la que parece, como Anteo, recobrar sus fuerzas. Podemos imaginar a un nadador cansado que busca con ansiedad "hacer pie en la realidad", y cuando la encuentra siente un alivio inefable de su

tensión. La ansiedad del que busca hacer pie no es la meta de la filosofía como lo es del existencialismo. La in-sistencia en la realidad, que es el alivio de esta ansiedad, es en realidad el punto de partida de la filosofía. El Padre Quiles la encontró en la experiencia original del hombre sobre sí mismo. Este "estar firmemente en sí mismo" expresa "nuestra experiencia ontológica originaria y muestra la **unidad ontológica del ser en cuanto tal** y por tanto, la unidad de toda la problemática metafísica: "Así se expresaba el Padre Quiles pocos días antes de morir en la carta en que se refería a mi traducción al inglés de sus *Tres lecciones de Metafísica In-sistencial*. Recalquemos esa "unidad ontológica del ser", pues fue precisamente la clave del sistema suareciano, según la percepción genial del Padre Quiles. Esta unidad es asimismo la clave del in-sistencialismo, y como el mismo Padre afirma: "La unidad es la originalidad, la fuerza y la luz del sistema". Así lo dijo él mismo en la "Presentación de la Obra" o prólogo que escribió para mi traducción, fechada el 19 de enero de 1993.



## **EL Rvdo. PADRE ISMAEL QUILES, SJ. SACERDOTE Y AMIGO**

**Luz María Haubold de Carbi Sierra**  
Fundación Ser y Saber,  
Buenos Aires, Argentina

Queridos amigos del Padre Quiles:

Como miembro de la Fundación Ser y Saber, y a pedido de la Profesora Mecha Terrén, nuestra Presidenta, me permito abordar un relato que se sale completamente de la temática de este coloquio.

Mi relación con el Padre Quiles no fue a través de su obra filosófica, sino que a través de una grande y profunda amistad, llegué a admirar al bondadoso sacerdote y la magnitud de su obra.

Aunque peque de irreverente ante la imponentia de una personalidad sublime como la del Padre Quiles, me atreveré a revelar pequeñas vivencias personales, propias de un verdadero y entrañable amigo.

En cuanto conocí a Ismael, allá por la década del 60 o 70, cuando nos mudamos a Buenos Aires desde Olivos, y varios de mis hijos concurrían al Colegio del Salvador, sentí una corriente familiar hacia él (y me atrevo a decir que fue mutua) basada seguramente en muchas coincidencias.

Yo nací en Barcelona pero pasé mi niñez hasta los 12 años en Valencia, tierra de huertas fértiles y naranjos perfumados de azahares. Creo que el haber respirado las mismas fragan-

cias y haber sentido ese sol mediterráneo del levante español, marcó de alguna forma nuestra niñez; la del Padre y la mía.

Recuerdo el día que tratábamos los dos de reconstruir el himno a Valencia, cuya letra habíamos casi olvidado. Dice: "Para ofrendar nuevas glorias a España, nuestra región supo luchar, ya en el taller, ya en el campo resuenan cantos de amor, himnos de paz", etc., etc. Y sigue hablando de la huerta valenciana; la llama sultana por su pasado moro, etc., etc. pero ni el Padre ni yo tuvimos tiempo de nostalgias. El, mucho menos que yo pues dedicó su vida entera a Dios a través del sacerdocio y a la humanidad, dedicado a la enseñanza y estudio de la filosofía y teología, (justamente motivo de este coloquio en su honor). Los dos fuimos tratándonos y los dos aterrizamos en este bendito y generoso país en el que echamos raíces, gracias a Dios.

Reconozco que existía una gran armonía con el Padre, basada en una profunda amistad, que alegremente fuimos cultivando y ensanchando a través de Alberto, mi marido, de mis seis hijos y de mis nietos.

Con toda naturalidad, él se fue incorporando a nuestras vidas: casó a nuestros hijos, bautizó a nuestro nietos, bendijo nuestras bodas de plata, hacíamos planes para las de oro que D.M. serán en breve (lo recordaremos con cariño) y participaba frecuentemente de nuestra mesa familiar, saboreando con nosotros paellas valencianas y turrónes de Jijona que nos encantaban a todos.

Creo que inconscientemente le proporcionábamos ratos de distracción y descanso; especialmente Alberto con sus relatos, críticas y bromas espontáneas que lo divertían haciéndolo reír frecuentemente a carcajadas.

Su gran sensibilidad y su prodigiosa inteligencia no restaban cabida a un gran sentido del humor y del buen humor, que siempre compartíamos despojados de solemnidad.

El descendía a nuestra altura con la mayor sencillez y nosotros lo recibíamos con respetuosa alegría y orgullosos de su amistad. Una amistad franca y sin vueltas, que me permi-



tía decirle: "Ismael necesitás un abrigo nuevo". Y salíamos a comprarlo. "Eso sí" decía él "que sea muy liviano porque no soporto ningún peso sobre mis hombros". "Claro -le decía yo- con lo que te pesa la cabeza tienes bastante" y él se reía de mi irrespetuosa ocurrencia, que en realidad encerraba una verdad metafórica.

Con la misma libertad yo podía pedirle que mantuviera una conversación con un hijo mío, porque yo no estaba preparada para discutirle ciertas ideas de corte racionalista que lo alejaban de nuestros principios.

Ismael pasó casi una noche entera escuchando y refutando pacientemente teorías difíciles de doblegar de la mente de un joven estudioso y polémico.

En fin, su bondad no tenía límites, cuando mi desesperación iba en aumento ante mi incapacidad de persuasión, me tranquilizaba recomendándome la oración. Y yo volvía a mis oraciones de niña junto a mi madre, cuando visitábamos en Valencia a la Virgen de los Desamparados, para pedirle la conversión de mi padre. Casi sin apercibirme volvía a mis orígenes y en ellos encontraba la paz.

La presencia de Ismael siempre infundía paz. Toda su obra destila paz; esa paz que tan bien describe en su pequeña gran obra *Filosofía de lo femenino*, a través del respeto y la comprensión hacia el prójimo y en el reconocimiento de la dignidad de la persona humana.

Ante la grandeza de su persona, comprenderán que Alberto y yo no dudamos ni un solo momento en formar parte de la Fundación "Ser y Saber", dedicada a editar y divulgar la vasta obra del Padre Quiles. Hemos llegado a publicar veinticinco obras y nos faltan otras veinte y tantas, que con la ayuda de Dios y de muchos amigos ausentes y otros aquí presentes, poco a poco las completaremos.

Me siento muy honrada participando en este VII Coloquio Internacional de Filosofía Personalista In-sistencial.

Con la sabiduría del Padre Quiles, le dejo la palabra a Alberto, antes de que me la saque.

**Dr. Alberto Carbi Sierra**  
Fundación Ser y Saber,  
Buenos Aires, Argentina

Estimados todos:

Inicio mi narración bajo el amparo de mi gran amigo y confesor, el Rvdo. Padre Profesor Doctor Ismael Quiles.

Me flanquean dos magníficas fotografías que representan dos actitudes distintas. Una, el gran pensador y la otra, el ser humano que disfrutaba de la vida. Que amaba al prójimo. Que irradiaba alegría, o como hoy se dice, emitía buena onda.

Su aparición en mi casa fue como un soplo de aire fresco y puro que disipaba todos los demonios que nos acuciaban.

Esa frágil figura, de apariencia débil, inundaba con su presencia todo el espacio que lo circundaba. Y al tratarlo, infundía gran respeto y mayor admiración.

Los que como yo hemos tenido la suerte de cultivar su amistad íntimamente, no salimos de nuestro asombro, pues en cada determinación, consejo u orientación solicitada, brillaba la luz de su preclaro pensamiento. Y no digamos su bondad. Ismael cargaba con espuelas llenas de bondad que derramaba a su paso con tanta humildad que él mismo no se daba cuenta. Infundía ánimo a los dubitativos y reanimaba a los bienaventurados que a él llegaban.

A fuerza de vivir su compañía de amigo y escuchar su llana sabiduría, no es de extrañar que yo, un ser vulgar que trataba y dialogaba con un sabio y un santo, me sintiera un elegido por Dios y su infinita bondad.



He llegado a olvidar muchos de sus dichos y refranes, pues mi limitado registro no da para más, pero el paso de Ismael por mi vida ha dejado una estela imborrable y luminosa.

Recuerdo que la naturaleza lo entusiasmaba; los prados de nuestra quinta, sus verdes, las primaveras, nuestros citrus, naranjos y limoneros cubiertos de azahares, todo era para él bendición de Dios sobre nosotros.

Muchos fines de semana los pasaba en nuestra quinta y con buen tiempo solía descalzarse y caminar sobre el pasto. Con firmeza y responsabilidad yo le decía: "Ismael ten cuidado, que puedes resfriarte" y él me contestaba que necesitaba tener el mayor tiempo posible los pies sobre la tierra.

Otro de los encantos de nuestra quinta para Ismael eran los pájaros, tanto gorriones, palomitas, cotorras, horneros o colibríes y gracias a Ismael desapareció algún tiragomas de las manos de un casero, amante de los pájaros en escabeche.

La sensibilidad de Ismael me inspiró este poema sencillo:

*Con un tiragomas maté un pajarillo  
y fue tal mi pena al verlo tendido,  
que siempre recuerdo mi llanto de niño.  
Por cosa de hombre que nunca lo olvido.*

*Por un tiragomas quedé deprimido  
no deben los hombres jugar como niños.*

También la quinta fue testigo de varios encuentros de dos seres excepcionales: el Padre Quiles y el Padre Mario Pantaleo, que de la nada levantó una iglesia y un complejo escolar, social-deportivo y médico. Cuando se saludaban, yo contenía mi respiración: Ismael, el gran filósofo y pensador, y el Padre Mario Pantaleo, el cura dotado por Dios de poderes curativos, y yo ahí, en medio, asombrado de lo real, de lo irreal.

Ismael Quiles se interesaba por todo. En el año 1970 con motivo de las Jornadas Económicas del Banco Interamericano de Desarrollo en Punta del Este, hicimos la travesía en mi barco, de nombre "Sea Huntress". La travesía fue muy buena, el tiempo magnífico y tanto los invitados como la tripulación se sentían henchidos de serenidad y paz, sin duda alguna motivados por la presencia del Padre Quiles. Llegamos a Punta del Este, amarramos de popa sobre una vieja marina existente en aquel tiempo. Y todo parecía una balsa de aceite, cuando empezó a soplar un fuerte viento y se hizo presente un mar de fondo que nos zarandeaba sin compasión. La marina no estaba preparada para un barco de 37 metros de eslora y por lo tanto se movía al compás de las olas y a contrapunto y con ganas de desprenderse. Ismael me llamó y me dijo: "Alberto, yo no soy marinero; pero entiendo que debes zarpar y fondear en otro lado, pues he rezado un Padre Nuestro y parece que éste tarda mucho en llegar al cielo". En dos minutos el barco estaba al borneo en la bahía de Punta del Este y felizmente vino la calma.

Como ustedes se darán cuenta, trato de aclarar en cierto sentido la personalidad del Padre Ismael Quiles. No terminaría en varias horas de exposición si tuviera que referirme a actitudes, actos, comentarios, consejos y reprimendas que he recibido durante cerca de 30 años de trato y amistad. Por eso me limito a dar pantallazos que al ser vividos en familia, resultan sin duda alguna para ustedes, novedosos.

También en la quinta y en cierta oportunidad después de bendecir la mesa y a pedido de Ismael nos sirvieron una sopa. Nos acompañaban entre otros amigos un matrimonio con un niño de unos 4 ó 5 años a quien sentaron a la mesa, pues de lo contrario rehusaba comer en otra parte, sin que nadie lo advirtiera y de pronto el niño tira sobre el Padre Quiles una cucharada de sopa, dejándolo como ustedes en este momento piensan. Dicen que contando hasta diez uno atempera las reacciones, se ve que yo contaba rápido y en



voz alta. Ismael advirtió mi reacción y me dijo: "Alberto, el niño no te entenderá, los padres sí". Para colmo, la mamá era psicóloga y solicitó prontamente que no se le riñera al niño para que éste no perdiera la personalidad. (Pausa) Yo no entendí, ni quise entender. Ismael fue el único que entendió y puso paz entre todos.

En cierta oportunidad pasó con nosotros unos días en Punta del Este y si bien el descanso y el clima lo fortaleció un poco, a nosotros nos llenó de gozo el tenerlo en nuestra compañía. Nos íbamos a las playas lejanas y otros días directamente al bosque. El cargaba siempre con su libreta de apuntes y dos cuartos de lápiz, por si acaso lo perdía y tomaba notas en silencio, que por la noche pasaba en limpio y le daba forma para que todos pudieran entender lo que desmenuzaba de esos apuntes.

Toda su vida fue una alabanza al Altísimo por los dones recibidos. Disfrutaba de todo: de los vuelos, de los viajes, era feliz cuando nos reuníamos en embajadas, pues por su universalidad era ciudadano del mundo entero; de oriente y de occidente.

Agradecía hasta los contratiempos. Su precaria salud nunca fue motivo de flaquezas. Me estremecí cuando por primera vez entré en su pequeñísima y humilde celda en "El Salvador" a raíz de una seria enfermedad. ¡Cuanta grandeza! ¡Cuanta humildad!

En fin, su espiritualidad escapaba a mi pobre y terreno entender y creo que hasta se divertía sin maldad cuando me veía ansioso y desgañitándome para juntar unos pesos, pues ante mis lamentos se reía y decía: "Dios proveerá". Nuestra fundación Ser y Saber también es hija de "Dios proveerá".

La ausencia del Padre Quiles, sacerdote y amigo nuestro nos ha dejado un vacío que hoy hemos tratado de llenar evocando su vida y su obra. El pequeño aporte de mi mujer y mío a ese recuerdo quiero completarlo con un epitafio que quedará más allá de nuestras vidas:

*¡Qué bueno aquel confesor!  
Me impuso una penitencia  
tan leve y con tanto amor  
que fue más justa en rigor  
la de mi propia consciencia.*

Gracias.



## CONCEPCIÓN TOMISTA DE LA PERSONA Y ANTROPOLOGÍA DEL Rvdo. PADRE ISMAEL QUILES, S.J.

Dr. José María de Estrada  
Buenos Aires, Argentina

La filosofía in-sistencial es un humanismo. Su punto de partida y su intuición fundamental es la experiencia del propio yo, de su mismidad e interioridad, lo cual, por cierto, va parejo con la captación del mundo circundante. Volviendo reflexivamente sobre sí, el sujeto humano se comprende como un sí mismo antes de como un existente puesto en el mundo, es decir como un núcleo ontológico autónomo al que sin embargo le compete estar abierto a los otros y a su fundamento, el ser absoluto. De ese modo la antropología in-sistencial trasciende a una metafísica, a una concepción del ser en cuanto ser, y a una teología natural o conocimiento de Dios.

In-sistencia, del verbo **insistere**, puede significar tanto reiteración o permanencia como descansar una cosa en otra. Es en ese sentido que usa Quiles tal expresión, con lo cual quiere decir que es lo propio de la persona humana el estar en sí misma, su autonomía e interioridad. Al principio pareciera que no se agrega mucho a lo que se entiende por substancia o subsistencia, según la distinción metafísica entre substancia y accidente (estar en sí y estar en otro) pero es que se quiere muy enfáticamente la condición de sí mismo y de subjetividad del ser personal.

La originalidad de Quiles estaría en establecer que esta posesión de sí y autonomía del sujeto humano se advierte a partir de una experiencia inmediata, o por la menos que tal carácter de la persona surge con evidencia. Se trataría de un dato inmediato de la consciencia, como diría Bergson, o el primer conocimiento concreto que el existente humano se hace de sí mismo. Es verdad que esa experiencia no nos proporciona un conocimiento cabal de la esencia de la persona, lo cual requiere una reflexión sobre tal experiencia, pero es un hecho, una experiencia primaria de nuestra subjetividad. En su diálogo con la filosofía existencial nuestro autor acepta esa experiencia primaria de un ser existente puesto en el mundo, arrojado en el mundo, pero todo ello advendría como algo que acaece al yo ontológico, el núcleo fundante de todo comportamiento personal.

La filosofía in-sistencial de Ismael Quiles está en la línea de la filosofía cristiana tradicional, que él asume y repiensa desde su particular perspectiva y punto de vista. Es, como hemos visto una filosofía de la interioridad, y en tal sentido el pensamiento agustiniano es el que gravita de un modo especial en su pensamiento. Sin embargo cabe referirse en pocas líneas a la concepción tomista de la persona, la cual está presente en la indagación metafísica del yo ontológico in-sistencial.

En la Q.29 de la primera parte de la *Suma Teológica*, a propósito de la Persona Divina, Santo Tomás reflexiona acerca de la persona en general. Esta noción de persona implica a su vez las nociones de substancia subsistente, así como las de supuesto o hipóstasis, y por cierto también la de naturaleza, a las que se refiere el Aquinate en el texto citado.

La persona es la culminación del ser, allí donde el ser se da en su más profunda y prístina realidad. La persona es la substancia subsistente de naturaleza racional o espiritual, ya que la racionalidad se desprende de la espiritualidad. Tal es lo que expresa la conocida definición de Boecio, que Santo



Tomás hace suya, substancia individual de naturaleza racional, **individua sustancia rationalis naturae**. La persona es el yo de cada cual, el yo profundo y propio de la propia mismidad, por así decirlo. Es en el nombre su sujeto individual, la hipóstasis signada por la naturaleza racional que le otorga a tal supósito su especificidad y características. En el sujeto radica la causa y principio de toda acción, aunque la índole de las mismas provengan de la naturaleza. No obstante, repetimos, es el sujeto o supósito el fundamento de todo acto. **Actiones sunt suppositorum**, las acciones son de los supósitos, reza la fórmula tomista.

La mencionada distinción en la persona entre el supuesto o hipótesis y la naturaleza es de suma importancia también para la teología, ya que sirve para comprender, en la medida de lo posible, el misterio de la Encarnación del Verbo, o sea la asunción de la naturaleza humana y por el Verbo divino, permaneciendo también la naturaleza humana en la unidad de la divina Persona con su divina naturaleza. Es así como señala Santo Tomás en su *Compendio de Teología* que cuando Cristo toca al leproso lo hace por su naturaleza humana, pero cuando al tocarlo lo cura es por su naturaleza divina que realiza el milagro.

La etimología del término persona a que se refiere Santo Tomás citando a Boecio se vincularía con la expresión **personando**, de donde derivó el nombre de las máscaras que los actores usaban en las representaciones dramáticas, **prosopon** en griego, extensivo a la denominación de los actores mismos, **dramatis personae**. La máscara encubría el rostro del actor pero descubría al mismo tiempo lo que el actor quería representar, el papel que libremente asumía. Así en la vida corriente el sujeto o supósito humano está como revestido de lo que voluntariamente quiere ser y hacer presente, quedando siempre debajo su yo ontológico, fuente de los actos que lleva a cabo según la condición asumida.

Ismael Quiles, que es discípulo de Santo Tomás y sobre-

todo de San Agustín insiste especialmente en la interioridad y mismidad de la persona, destacando en todo momento su fundamento ontológico. Esto es lo que quiere señalar sobretodo en su confrontación con la filosofía existencial, cuyos elementos positivos asume e incorpora a su propia filosofía, pero oponiendo a la noción de existencia, el existir, o estar fuera, la noción de in-sistencia, o estar dentro de sí mismo como lo peculiar del ser humano y de su esencia personal.

Esa capacidad de volver sobre sí, de entrar en sí mismo, que posee el hombre es lo que lo diferencia fundamentalmente del mero animal, el cual vive como volcado hacia el exterior, enajenado, por así decirlo. Aquí se encuentra Quiles con las nociones orteguianas de ensimismamiento y alteración, que el filósofo español ha desarrollado con amplitud y profundidad y a quien Quiles ha dedicado una de sus obras.

La captación de sí mismo es pues una experiencia inmediata y un punto de partida para una ulterior reflexión sobre el propio yo y el mundo circundante. Es en esa experiencia interior, en la in-sistencia, donde radica la apertura no sólo para los otros, digamos para los otros in-sistentes, sino como ya señalamos para acceder al fundamento de todo ser, que es el ser de Dios. Quiles, como Zubiri en su concepto de la religación, no creo que ese paso al conocimiento de Dios a partir de una vivencia de la finitud personal haga innecesario en modo alguno la argumentación racional, como por ejemplo la demostración de la existencia de Dios por las cinco vías, sino por el contrario se trata aquí de un punto de apoyo para esa misma argumentación racional.

Asimismo la in-sistencia es el fundamento de la libertad y de todo comportamiento propiamente humano. Cabe decir que cuanto más se está en posesión de sí mismo tanto más libre se es, y por lo tanto también más responsable; del mismo modo cuanto más fuera de sí se está tanto menos libre y responsable se es. En la enajenación o alienación prácticamente



la libertad no existe, ni por ello la responsabilidad. Quien está patológicamente alienado no es responsable de sus actos porque de hecho son como si no fueran suyos.

Ismael Quiles recoge también la noción de intersubjetividad de Gabriel Marcel a quien encuentra afín con su modo de interpretar la apertura a los otros que es propio del insistente humano, apertura a los otros que está en el fundamento de toda posible comunicación, tanto intelectual como afectiva. La intersubjetividad presupone una común participación en la naturaleza y en el espíritu, así como una común filiación respecto de Dios.

La vivencia de la finitud y contingencia es motivación de la angustia, a la que se refieren los filósofos existencialistas. Ismael Quiles recoge también el sentido de esos estados de ánimo, pero el carácter cristiano de su filosofía muestra la superación de la angustia por la inquietud, por esa inquietud del corazón de que habla San Agustín y que conduce finalmente al descanso en Dios. Así la filosofía in-sistencial de Ismael Quiles va más allá, como decíamos, de una antropología filosófica, siendo también una metafísica. Esta culmina en el conocimiento y la vivencia de Dios como una meta última de un proceso intelectual que ha tenido su principio en la intuición y la experiencia del ser de la persona.

## DISCERNIMIENTO DINÁMICO-IN-SISTENCIAL Y CULTURA DE PAZ CREATIVA

Lic. Jaime de Oleza Cuerda  
Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina.

*"El sabio distingue, el vulgar confunde"*  
Adagio del derecho romano

*"Mi interés primordial estuvo siempre centrado  
en la esencia del hombre y su destino"*  
Ismael Quiles S.J.

### 1. Reflexión preliminar sobre el tema: su origen.

Este tema, en etapa de elaboración, surgió del diálogo con Maestro Quiles. Se habían preparado unas Jornadas de Reflexión Interdisciplinar a realizarse en la Facultad de Ciencias de la Administración. La enfermedad del R.P. Víctor Marangoni S.J., Vice-Rector de Formación y alma mater del proyecto, frustró su realización.

Posteriormente, mis actividades me alejaron de dicha investigación. Cuando la Profesora María Mercedes Terrén me pidió una ponencia para este Coloquio Internacional de homenaje, pensé, que por múltiples razones éste era el tema que me hubiese marcado Maestro Quiles, a quien debo cuanto de creativo y diferente pueda haber tenido, tanto mi gestión laboral-profesional como mi docencia y producción.



Debo también confesar que de las cuatro etapas en que divido mi relación con el Maestro, la última –1988/1993– es la más íntima y fructífera de todas. En ella hasta tuve la dicha de participar en proyectos con los que soñaba el Maestro y conservo los borradores y sus anotaciones como legado de sus íntimos anhelos hacia el futuro.

Se halla pues este trabajo en etapa de acopio de materiales y estructuración previa, pero lo considero fundamental en el desarrollo del pensar quilista.

Estoy plenamente convencido de que el apostolado intelectual de Maestro Quiles no sólo estaba imbuido de carisma Ignaciano, sino que según el **signo de los tiempos** y la **discreción de espíritus**, el **discernimiento dinámico-in-sistencial** ubica a Maestro Quiles junto a los grandes de la orden, a quienes se denominan **Maestro**. Por un doble aspecto, su creatividad como pensador y su apostolado a nivel intelectual ecuménico en la inculturación del Evangelio y la evangelización de la cultura hacia el siglo XXI.

Entre nosotros, quien tal vez mejor expresó esta realidad fue Mons. Mario Jorge Bergoglio en la Conferencia pronunciada al presentar el volumen 13 de las obras completas.

Escuchemos sus afirmaciones: **“En su camino hacia la interioridad, Quiles no echa mano de nada extraño al hombre mismo. Trata de ir logrando, como dije en su momento, la experiencia de la consonancia, trata de guiar al lector a que capte la unidad de significado de entre la multiplicidad y complejidad de los fenómenos”**.

En la superación del hombre escindido del occidentalismo, tanto la clarividencia del pensador como la caridad del apóstol, harán de Maestro Quiles –vuelvo a Bergoglio– **“un maestro de proximidad”**.

Quiero dar mi testimonio ya que es la mejor manera de homenajear. Consideramos que si queremos tratar en profundidad el tema, lo tenemos que hacer en dos tiempos, limitándonos en esta comunicación al primero: el primero

consiste en clarificar con el autor los juicios previos de valor que nos dan una nueva visión en la creatividad de la in-sistencia-ser. El segundo sería –aplicando más bien una metodología de in-sistencia-consciencia– reintegrar y dar forma a lo heredado como discernimiento comparado con el signo de los tiempos y sentir de la Iglesia con el carisma propio aplicado al término “inculturación”.

## 2. Aproximación de terminología expresiva y etimología del término.

*“Dame Señor un corazón comprensivo para guiar a tu pueblo”.*

*“Nos mentem Christi habemus” (Nosotros tenemos la mente de Cristo).*

*“Ama el age quod vis” (ama y haz lo que quieras).*

*“El bien cuanto más universal más divino”*

*“La técnica es el encuentro de la interioridad del hombre con su exterioridad”.*

Salomón, Pablo, Agustín, Ignacio, Quiles... todos emiten juicios de valor como criterio previo a una decisión por discernimiento.

En una definición que se ha hecho famosa, dice Forcellini: **“Discernere est rem unam ab alia separare, dividere”.** (Discernir es separar, dividir, distinguir una cosa de otra). El mismo sentido que el adagio romano que hace del discernimiento la cualidad del sabio: **El sabio distingue, el vulgar confunde.**

La Real Academia por su parte afirma: **“Discernimiento, juicio por cuyo medio percibimos y declaramos la diferencia que existe entre verdades”.** Distinguir una cosa de otras, señalando la diferencia que hay entre ellas, comúnmente se refiere a estados de ánimo.

Algunos diccionarios añaden una reflexión en un marco más jurídico: **Discernimiento es el apoderamiento jurídico que habilita a una persona para ejercer un cargo.** Al respecto sería de sumo interés establecer las exigencias para



que un juez o tutor sean designados. Destacamos pues que el término discernimiento está estrechamente unido al juicio de valor previo a una decisión y que marca una diferencia generalmente referida a estados mentales o estados del ánimo.

En la tradición judeo-cristiana el discernimiento está muy unido a la discreción de los espíritus (así Salomón, Pablo, Agustín...). Tanto en el Viejo como en el Nuevo Testamento se marca esta realidad.

Así lo interpreta J. Martucci cuando dice: "Mientras que el discernimiento moral (*dokimazein*) se refiere a la vida cristiana en su conjunto, la discreción de espíritus (*diakrinein*) se concreta a la realidad de las manifestaciones carismáticas a fin de distinguir el verdadero del falso profeta".

Como resumen de la aproximación etimológica consideramos importante recalcar:

1) Que si bien en un primer tiempo el discernimiento sirve para distinguir o separar, a un nivel más profundo en un segundo tiempo, tiene la intención o virtud de unir.

2) Que es oportuno distinguir los niveles o realidades que importa esta forma de juzgar: lo natural-humano-temporal... lo sobrenatural-divino-trascendente o transtemporal.

### 3. Discernimiento en el desarrollo del pensamiento occidental.

El desarrollo del pensar de Occidente, en el tema que nos ocupa, debe tener en cuenta dos niveles: el religioso-teológico con la reflexión fundamental, no única, del cristianismo, y el nivel humano filosófico y de desarrollo de las ciencias.

#### A) El nivel teológico religioso

Ya en la aproximación terminológica y en los juicios aducidos aparece el discernimiento bíblico como una visión con dos aspectos El Vetero-testamentario y Neo-testamentario.

El concepto de revelación progresiva hasta la plenitud del Cristo y la historia de salvación como esencia y sentido del hombre marcan una unidad y totalidad de visión sacramental progresiva, según el “**signo de los tiempos**”. Este tema cobra, después de Vaticano II, con el personalismo y la consciencia, como luz, un relieve de estudio nuevo en que el carisma jesuítico es reivindicado y exaltado. Tanto Concilio como Manresa han dedicado números completos al tema. La carta del R.P. Arrupe creando el neologismo “**inculturación**” en 1987, parece enmarcar la reflexión en torno al desarrollo prospectivo de la misión, a raíz de los grandes eventos a conmemorar: Centenarios celebratorios del Nacimiento de Ignacio, La Fundación de la Compañía de Jesús y el Quinto Centenario de América; –y en el caso particular de Maestro Quiles–, el aniversario de la llegada de los Jesuitas al Río de la Plata. Todo debe revisarse para el tema que investigamos sin descuidar dos puntualizaciones:

1) **La gama abarcativa de la cultura teologal de Maestro Quiles.**

La clarividencia y fidelidad a la verdad, el bien, la belleza... tienen en Maestro Quiles una exactitud y precisión intelectual de verdadero carisma. Quiles se reconoce deudor de Santo Tomás. No sólo lo conoce sino que *La esencia de la Filosofía Tomista* es uno de sus más notables escritos, publicado ya en 1946 y editado como el volumen 19 de sus obras completas. Nunca abandonó Maestro Quiles la base metafísica de inspiración aristotélico–tomista. Si bien, al mismo estilo que Karol Wojtyla, la actualizó con la fenomenología realista.

Basta leer su libro para llegar con claridad a la esencia del tomismo. El elogio, la evaluación y el equilibrado distinguir revela al docente. Todos sabemos y se ha marcado reiteradamente en este coloquio la línea de predilecto intimismo por autores como Pablo, Agustín, Buenaventura, Ignacio, Suárez, místicos españoles y otros contemporáneos en ascé-



tica y mística, volcados prioritariamente al desarrollo de la consciencia y la interioridad. Maestro Quiles es el antropólogo personalista cristiano de los **datos inmediatos de la consciencia como luz del alma y realidad de vivencia concreta**. Nunca excedido, siempre en la ortodoxia pero marcadamente enrolada en una actitud eclesial cada vez más preponderante desde Juan XXIII.

Pensamos que de estar vivo, Maestro Quiles dedicaría 1995 –año newmaniano por excelencia– a publicar las citas y escritos sobre el Cardenal como otros estudios en que comparativamente se unen sus líneas de pensamiento y cobran actualidad inusitada las intuiciones del Cardenal al cumplirse los 150 años de su opción de madurez; el ingreso a la Iglesia Católica: 9 de Octubre de 1895–1995.

## **2) La fidelidad a una vocación de apostolado intelectual ignaciano.**

Si bien en todos los escritos y la docencia de Maestro Quiles existe una fidelidad a un espíritu y un carisma, donde es más explícito a nivel de escritos, es sin dudarlo en el Legado de su madurez *Como ser sí mismo*. En los últimos diez años –1982/1992– son innumerables los discursos, mensajes, comunicaciones y escritos. Algunos difícil de encontrar por hallarse desperdigados a la espera de un volumen que los reúna a todos.

La marcada preocupación por el encuentro intercultural y la responsabilidad moral como resultantes de una síntesis metafísico–mística de gran discernimiento in–sistencial, marcan la creatividad prospectivo–apostólica de las vivencias mundiales acumuladas desde 1960.

Al respecto es una fuente insustituible la Revista “Oriente–Occidente” del ILICOO que él creó y dirigía. En ella hay mucho de su diálogo con Oriente (no todo). En todas esas páginas se pregonan su sentir con la Iglesia en un marco de carisma ignaciano, de evangelización de la cultura inculturación del Evangelio.

## B) El nivel humano-filosófico

Mi admiración por Maestro Quiles como Profesor y docente de Filosofía se remonta al trienio 1951-1953 en que asistí a sus clases y cursé con él Historia de la Filosofía (Primera y segunda parte), interpretación de Textos de Santo Tomás, y de Aristóteles. Se dieron además otros contactos por la temática elegida para mi seminario de Licenciatura y la Mensual de Psicología Racional (1953). Ya en esos tiempos la preocupación de meditación sobre la in-sistencia lo inclinaba cada vez con mayor interés hacia Oriente y particularmente en la vivencia místico-metafísica. Quiero sin embargo para el tema que me ocupa en la presente comunicación destacar la forma propia de dinámica tanto en el planteo de la realidad, como en el análisis y evaluación de autores o interpretación de acontecimientos históricos y de cultura.

### 1) La forma de exponer

Claridad conceptual, clarividencia de síntesis de lo esencial, marcando el aporte básico al proceso del pensamiento, y puntualizando errores o excesos, siempre en relación con el antes y el después en el proceso histórico. Yo conservo fichas de ese tiempo con dicha metodología.

### 2) Pasión por la verdad donde se encontrara.

Personalmente —como otros tanto discípulos suyos— nos admiraba y exultaba por su equilibrio de evaluación de los pensadores que en ese tiempo ya no podían ser preteridos. De sus clases rescato temas y autores... El existencialismo y los grandes Apéndices publicados uno al final de *La Persona humana* (La metafísica racionalista) y el otro que cierra *Más allá del existencialismo* (Psicología, Fenomenología y Ontología).

### 3) El optimismo por Occidente: la filosofía perennis.

Para mí tenía una personal integración de los que eran todas las partículas de verdad, a veces rescatadas con un verdadero buceo (implícitamente in-sistencial) que preconiza ya una lógica de la providencia y cuya más clara como



descripción de actitud la rescato con una frase de Michele Federico Sciacca, el creador de la filosofía de la Integralidad, en su publicación "Qué es el humanismo": "El problema no es excluir o combatir este o aquel elemento de la vida moderna (intento vano y retrógrado), sino el de introducirlos todos, diría el de recuperarlos, en el interior de una concepción integral del hombre, que no es sólo cuerpo; sino espíritu en un cuerpo; y como espíritu no ha sido hecho sólo para el mundo, sino para hacer en el mundo su prueba de existente, destinado a un fin extramundano.

La frase de Maestro Quiles que nos sirvió de a cápite afirma: "Mi interés primordial estuvo siempre centrado en la esencia del hombre y su destino".

Cuando se publica *La Persona Humana* (1942), -libro por el cual Maestro Quiles se inserta en el personalismo dinámico contemporáneo, el brillante profesor tiene 36 años. No voy a recorrer todo el libro para demostrar que es un entretejido mosaico de juicios de valor implícitamente in-sistenciales. Sí voy a a destacar esas 60 páginas tituladas "El hombre problema teológico". Magistral síntesis para organizar encuadres a la historia del pensamiento humano. Con dos claves o intuiciones paradigmáticas todo queda explicado. Diría que hace "ciencia moral de la historia de la filosofía pensando en H. Khun.

"La mayor dignidad y la mayor tragedia del hombre consisten, sin duda, en que, siendo un ser tan contingente y tan limitado, siendo un ser encarnado, existente en el mundo material, y sumergido en la materia, lleve no obstante en sus entrañas el problema de Dios".

Hay que leer in-sistencialmente el capítulo "El hombre, problema teológico", que es como dice Maestro Quiles aun en el orden de la teología natural, en que ahora nos movemos es clave profunda (paradigma) para el personalismo dinámico integral contemporáneo.

Las grandes sistematizaciones o cosmovisiones del hombre, como formas de humanismo (la doctrina que hace al hombre más hombre) se reducen a cuatro:

- Humanismo sin Dios y sin naturaleza;
- Humanismo sin Dios, pero con naturaleza;
- Humanismo con Dios, pero sin naturaleza;
- Humanismo con Dios, y con naturaleza.

La comparación de estos cuadros nos orientará –he aquí el profesor Maestro de proximidad– porque “aun en el fondo de toda actitud atea y rebelde contra todos los principios eternos, en última instancia se halla escondido un problema teológico. Por ello es necesario que en el estudio de la persona humana ocupe un lugar central el problema teológico inmanente al hombre”.

De ahí se pasará al capítulo de La Personalidad Moral.

Queremos destacar que para el tema que nos ocupa como para entender la actitud y todo el desarrollo posterior de la personalidad y obra de Maestro Quiles, esta síntesis de Filosofía de la Historia del pensamiento humano es piedra fundamental de discernimiento. Así dice, enjuiciando a Kierkegaard: “en efecto, Dios está por encima de mi razón, y lo que a mí me parece contradictorio puede ser verdad, yo pierdo, en absoluto, el criterio para discernir entre lo verdadero y lo falso, entre lo bueno y lo malo, y, por lo tanto, carezco de toda norma determinada en el conocer y en el obrar”.

Es por tanto tener una visión integral. La in-sistencia la da.

#### 4. Una panorámica preliminar de juicios de sabiduría prudencial dinámico in-sistencial en el desarrollo del pensamiento quilista.

Antes de documentar esta sección haremos dos reflexiones previas: 1) La creatividad prospectiva de la in-sistencia; y 2) La metodología de Maestro Quiles en función de la in-sistencia consciencia.



### 1) La creatividad de la in-sistencia.

Otros más autorizados que yo han tratado el tema. El Profesor Ricardo Marín Ibañez en su ponencia sobre La vertiente creativa de la filosofía in-sistencial destacaba ya en el Primer Coloquio Internacional de 1979: "Esas tres vertientes, ontológica, gnoseológica y axiológica, tienen una especial relevancia en los momentos creadores —que en cierto modo lo son todos— y que deben ser explotados por la filosofía in-sistencial en orden a un más pleno conocimiento y forja del hombre que se nos presenta con los problemas de siempre, pero que gana hoy singulares perfiles en un mundo en cambio vertiginoso, sometido a sacudidas, crisis y revoluciones imprevistas y hasta imprevisibles, que van a requerir —requieren ya— el ejercicio cotidiano de las mejores capacidades de actualización, renovación y creación.

Sin duda Maestro Quiles lo es "La condición humana es a la vez ontológica y ética, nos encontramos con un ser —el nuestro, el de cada cual— como "factura" absoluto del cual partimos, que tiene su existencia propia y subsistencia autotrasparente, que existe en sí mismo, y se conoce a sí mismo al conocerlo todo; lo que Ismael Quiles designa como in-sistencia. Pero, a la vez es un proyecto de ser; es algo que hay que hacer y rehacer y que con frecuencia se deshace porque es de suyo inacabado, inconcluso. Y estas verdades de siempre hoy más agudamente sentidas, tienen en estos momentos una especial urgencia en el planteamiento de las preguntas antropológicas, ontológicas, gnoseológicas y axiológicas.

### 2) La metodología de la in-sistencia consciencia.

In-sistencia como 'reditio' óntica base de ser e in-sistencia como reflexión de consciencia real, concreta, como dramática experiencia interna personal de los datos de la consciencia inmediata. Reivindicación y valorización de la vivencia interior por iluminación en la vuelta sobre el sí mismo, a nivel de interioridad —mente nocional y mente real—

diría Newman como integralidad— espíritu encarnado, espacio-tiempo, valor de la cultura como entorno creador de nuevos valores y capacidad de creatividad por ansias de ser más, base de vida, de toda vida como experiencia de libertad y exigencia de moralidad; llamado a ser más —sí mismo— por otredad. La dimensión persona, **por modesta que sea**, a nivel de intuición y con capacidades múltiples, técnicas, estéticas, sociales, sentimentales, poéticas, místicas, con un sentido de irrepetibilidad y prospectidad única: “la búsqueda del qué y cómo es el sí mismo esencial, el último porqué, el núcleo de donde todo surge y en donde todo se apoya y a lo que todo se refiere en último término en el hombre, en mí. Esta búsqueda es una tarea estrictamente personal de cada uno.

Dice Maestro Quiles en las advertencias con que se abre el volumen Segundo de sus Obras completas *La Persona Humana*:

“No podemos renunciar a comunicar a nuestros lectores la impresión y la emoción que nos causa, al releer en 1979 los análisis sobre la esencia de la persona humana, redactados hace ya cuarenta años.”

“La concepción del hombre como PERSONA HUMANA que expusimos en la primera edición, tiene la misma vigencia hoy, para aclarar y responder a los actuales problemas de la humanidad en este último siglo. En particular:

- el análisis de la estructura psicológica y metafísica de la persona humana;
- la demostración de que el principio de la “UNIDAD” (psicológica y óntica) nos da la clave del ser propio de la persona;
- la aclaración del significado propio de los términos “INDIVIDUO” y “PERSONA”, cuya deficiente comprensión ha creado confusiones en todos los planos: psicológico, ontológico, moral y social;



- la explicación del misterioso y dramático dualismo antético de bien y de mal, de ángel y demonio, que parece ser la estructura metafísica y moral del hombre;
- la relación "PERSONA HUMANA" y "DIOS", esencial para la comprensión del hombre y su ubicación en el mundo, expuesta a propósito del tema de la "TRASCENDENCIA";
- la relación "HOMBRE-NATURALEZA-DIOS", que debe ser aclarada sin interferencias ni uniteralismos, para la comprensión del hombre como ser material, como rey, sacerdote y poeta del mundo de la materia;
- la delicada distinción entre personalidad metafísica y moral, la primera como estructura óntica, y la segunda como consciente perfeccionamiento del ser;
- la relación precisa y adecuada entre lo individual y lo social en el hombre, analizada y expresada en fórmulas concretas, para dilucidar el difícil, pero trascendental problema de la relación entre "PERSONA" y "SOCIEDAD".

En el párrafo siguiente, Maestro Quiles insiste que "pueden cambiar los interlocutores pero los temas, los análisis y las conclusiones de esta obra los consideramos de plena actualidad".

Y concluye: "No hacemos más que indicar la ruta que debe seguir el estudio de la persona humana. Si es un imperativo resolver los problemas filosóficos, es mayor el de no dejar trunco el estudio del hombre, tal como existe. Imperativo que incumbe a cada uno cumplir personalmente. Ante la luz de la revelación el panorama filosófico de la persona humana se ilumina y agranda. Y es necesario, por voluntad divina que el hombre y la sociedad se acomoden a la Revelación.

Es necesario que tanto el individuo como la sociedad, las naciones como los gobiernos, tengan en cuenta el nuevo estado de cosas, que Jesucristo trajo al mundo: no hay más que un solo último fin: el sobrenatural, no hay más que un

sólo camino: la Iglesia Católica; no hay más que un solo Redentor: Jesucristo”.

Maestro Quiles recalca que tal como existe, la persona humana en su ser dinámico, es libertad, historia personal y trascendencia... Lo que cabe pues destacar es que todos los análisis, todas las evaluaciones, todas las grandes afirmaciones de *La Persona Humana* indican que implícitamente es ya creativa y prospectivamente in-sistencial.

Insisto, Maestro Quiles tenía 36 años cuando publicó *La Persona Humana*, pero su sentido dinámico de la libertad, historia y cambio, como esencia y sentido del hombre, son ya implícitamente in-sistenciales.

Personalmente considero el Capítulo **SER, IN-SISTENCIA E HISTORIA** con que cierra *Más allá del existencialismo*, la descripción fenomenológica de realidad más brillante de la experiencia humana y las páginas quilistas que merecen figurar con letras de molde, indelebles en la historia del pensar humano. Dada la forma de esta comunicación debo documentar los juicios de valor intermedio que dan sentido a esta revolución filosófica que pone las aporías de la dinámica de la libertad como sentido fundamental. “Una de las aporías fundamentales del ser y del hombre es la que nos plantea la historia. Historia es sucesión, proceso, cambio, devenir. Ser, al contrario, parece implicar cierta actualidad, permanencia, estabilidad, inmutabilidad. La diversidad afecta esencialmente a la historia; la identidad es el primer principio del ser. Desde los albores de la filosofía occidental el dilema se presentó en forma de oposición entre lo permanente y lo mudable, lo que es y lo que pasa; el ser y el devenir.”

Esta aporía del ser y la historia afecta no menos profundamente al hombre. La esencia del hombre ha oscilado... Podría establecer un paralelo de contrarios, según se concibía al hombre como ser “SUJETO” o como ser “DEVENIR”; como ser “SUBSTANCIA” o como ser “ACTO”, como ser



"PERMANENTE" o como ser "HISTORICO". Estos "PARALELOS-OPUESTOS" pueden designarse como: ser e historia; lo que es, lo que pasa, lo permanente y lo devenir; cosa y vida, substancia y accidente; naturaleza y espíritu; esencia y fenómeno, razón e irracional; logos y alogos; necesidad y libertad. Tales contrarios nos revelan el problema que en el hombre ha planteado el hecho de ser un "ENTE HISTORICO". Recuerdo el coincidentia appositorum de Newman.

La visión del hombre como "IN-SISTENCIA" aporta elementos interesantes a la dilucidación de la aporía "SER-HISTORIA", que nosotros intentaremos estudiar a través del hombre y su historicidad.

La historia "PROPIAMENTE TAL" es la sucesión de acontecimientos en el tiempo, pero con un "PROCESO" y un desarrollo que implican cierta "CONEXION ONTICA" entre unos y otros, cierta paternidad y filiación; cierta "ORIGINALIDAD", en cuanto unos acontecimientos se originan en los anteriores, y son la culminación de todo un proceso anterior. Entonces podemos hablar de historia en un sentido ajustado.

La historia misma se ha entrañado en la esencia y en la estructura del hombre: porque una consciencia con posibilidad de memoria y de previsión es en su misma estructura una consciencia histórica.

Pero la in-sistencia, en el hombre no sólo nos revela su consciencia, por oposición a los animales irracionales que no poseen consciencia plena, sino que nos manifiesta otro aspecto, no menos esencial, de la historia: la libertad.

La libertad es la condición esencial de la historia.

La libertad es la única que "TRABAJA POR DENTRO" la historia y la construye auténticamente.

Por la libertad el hombre no solamente adquiere consciencia de su situación en la historia, de su presente ante el pasado y el futuro, sino también "ASUME" su pro-

pia posición y, lo que es más, la decide y la "CREA". Tampoco hay historia en una concepción espiritualista del hombre que desconoce la verdadera "AUTODETERMINACION" de éste.

La experiencia nos muestra que también el individuo puede reaccionar contra la historia, puede roerla desde su interior y puede influir en ella. En este sentido, transformamos también la historia e influimos lentamente en ella. Pero las personalidades fuertes son todavía un ejemplo más relevante de que la historia no puede aplastar la libertad individual. Toda la actividad del hombre se halla condicionada por sus relaciones con el mundo material.

Todo esto nos está mostrando cómo el hombre es un espíritu que ha de trabajar en la materia, desde la materia y por la materia. Y ésta es precisamente la explicación y la raíz honda de la historia humana. Si el espíritu es necesario para la historia y no hay historia sin espíritu, debemos también afirmar que la materia es necesaria para la historia humana y que no hay historia sin materia. Y que en consecuencia, el hombre hace historia cabalmente por su vinculación y condicionamiento con la materia. Finalmente, la in-sistencia, en cuanto tal, implica interioridad; mejor dicho es interioridad; con lo cual tenemos la característica esencial de la historia. Sin interioridad no hay historia propiamente tal.

La consciencia y la libertad reclaman esa interioridad, son la interioridad, misma, y por ello no puede haber historia sin libertad y consciencia. Pero la in-sistencia nos da otro rasgo esencial del hombre que afecta a la historia y la integra, pero al mismo tiempo la supera: es la permanencia sin ese sujeto permanente, la historia se diluye en un tiempo que pasa; la confirmación de que la historia necesita lo suprahistórico y que la esencia del hombre es también supra-historicidad, en virtud de su peculiar permanencia.

La historia, experimentada como "CUMPLIMIENTO"



es conquista, es avance, adquisición y enriquecimiento del espíritu hacia un objetivo último, que no puede ser otro que la perfección suprema del espíritu y no su negación. Pero aquí volvemos otra vez, desde esta experiencia al punto de partida: la historia que no es tiempo puro, sino cumplimiento, es experiencia de una in-sistencia, es la vivencia in-sistencial de un "SUJETO PERMANENTE", que es el que adquiere, conquista, avanza y se enriquece.

Lo más precioso de la historia, es decir el ser en cada momento, la historia y lo histórico, algo único, concreto, individual, irrepetible. El eterno retorno, que es la eterna repetición, es la negación del individuo que es lo irrepetible.

La historicidad lineal afecta a la historia individual de cada hombre. El hombre es ser temproal; sin duda alguna; pero por encima del tiempo osea lo eterno, la eternidad. Se siente inmerso en el tiempo, pero se halla también arraigado en la eternidad permanente.

El hombre pues, participa del tiempo y de la eternidad, de la contingencia y de lo absoluto: verdaderamente es "HORIZONTE ENTRE DOS MUNDOS". El ser del hombre es la culminación de la naturaleza sensible, es la expresión y resumen, por así decirlo, de las experiencias del ser.

El "SER" aparece como contingente en todos los entes del universo, pero a la vez se nos muestra no como pura e irracional contingencia sino dentro de un orden y en relación con un fundamento absoluto. Es un deficiente análisis de la realidad, en cuanto tal, del ser en cuanto ser, el que sólo descubre en ella lo contingente, lo temporal y lo histórico. Porque toda realidad, en grado mayor o menor, se ha de apoyar en lo permanente, ha de ser "IN-SISTENTE". Sólo con esa permanencia, que en último término se funda en la "SISTENCIA ABSOLUTA" puede tener sentido la historia humana y la historia en sentido amplio del universo. Sólo así pueden hallar solución las antinomias entre la historicidad y la supra-historicidad del hombre y del ser.

El in-sistencialismo es una filosofía que pone en el centro del ser y obrar del hombre la vida interior: filosofía de la autenticidad del hombre, sin la cual no hay dignidad del hombre.

2) En el Apéndice: Psicología, Fenomenología y Ontología. Maestro Quiles resume: "Nuestra conclusión es que, entre la psicología generalmente llamada experimental y la psicología propiamente racional existe un plano psicológico intermedio, la psicología del conocimiento intelectual inmediato que tiene como campo el análisis de nuestras experiencias psicológicas cognoscitivas, volitivas y afectivas: que en este campo se dan la mano, con el mismo derecho, la psicología, la fenomenología, la ontología y la metafísica; y que este plano es el más fecundo para la experiencia filosófica del hombre.

Considero que esta dramática de la libertad a nivel de interioridad, integralidad, in-sistencia, en función de trascendencia absoluta, no es privativa o exclusividad de la cultura occidental. En la exposición magistral de Maestro Quiles en el Tercer Coloquio de Filosofía In-sistencial (1983) ya culminada su experiencia oriental Maestro Quiles puede decir: "La in-sistencia es la condición metafísica de la interioridad. La interioridad es la condición metafísica de la libertad. La libertad es la condición metafísica de la cultura. Hemos llegado de esta manera al núcleo mismo en que se muestra la esencia del hombre como tal, en la base, y por otra parte a la expresión máxima de la esencia que es la cultura. Y concluye... Pero la libertad cultural, por ser en sí sagrada, implica no sólo un honor y un privilegio, sino una responsabilidad moral. La de ejercerla dentro del orden del ser. Es decir respetando la naturaleza propia de todos los seres y, sobre todo, de las que a su vez participan del mismo valor de interioridad in-sistencial.



3. El encuentro con Karol Wojtyla y el discernimiento personalista. La reinterpretación de la filosofía tradicional a la luz del "hombre como persona y acción" es el gran aporte de Karol Wojtyla al desarrollo del personalismo contemporáneo. Maestro Quiles se encuentra con *Persona y acción*, en febrero de 1983, "suscitó en nosotros, no sólo un profundo interés filosófico, sino una emotiva resonancia humana".

La persona es lo más importante y perfecto en la escala del ser (concepto tomista por excelencia) ilumina el trabajo de Wojtyla, pero todo lo profundizado por las ciencias del hombre han desarrollado la comprensión de las profundidades del hombre que no tenía en otros siglos la luz que puede iluminar la reflexión actual.

"El hombre tiene una naturaleza radicalmente distinta de la de los animales. Su naturaleza comprende la facultad de autodeterminación basada en la reflexión, y que se manifiesta en el hecho de que el hombre, al actuar, elige lo que desea hacer. Se llama esta facultad el libre arbitrio, dice el iluminado pensador polaco.

La "cosa en sí" puesta como eje del filosofar es la metafísica del elegir y sobre todo del elegir moral. De ahí la evaluación clarividente que hace del pensar de Wojtyla, Henri de Lubac en el Prólogo de *Amor y Responsabilidad*, ese libro tan poco conocido entre nosotros y que (no sé hoy) pero en 1979 iba ya por la décima edición en España. Dice el cardinal jesuita: "Sin pagarse de las actuales modas de lenguaje, ha asimilado lo mejor de la moderna reflexión, especialmente de la fenomenología y sabe sacar partido tanto de la filosofía como -aún más- de la de Santo Tomás de Aquino para hacer resaltar más el personalismo latente".

Insisto en que en el personalismo cristiano contemporáneo, Karol Wojtyla es el neo-tomista que revela según el signo de los tiempos el carisma tomista como Maestro Quiles revela un carisma agustiniano ignaciano de unidad suareciana e iridiscencias de consciencia newmaniana en la madurez

de la inculturación del Evangelio hacia el Siglo XXI. Para el tema que nos ocupa, el análisis profundo de este Volumen 13 es crucial. Maestro Quiles lo culmina con juicios de valor in-sistencial.

“La continua referencia de los análisis de Karol Wojtyla a la acción y al momento y modalidad con que aparece del fondo del sujeto, va mostrando el sello personalista de las acciones en sí mismas (por ser sólo propia de una persona), pero a la vez la estructura óntica del sujeto como persona.

Tal es la experiencia humana de la realidad concreta existencial del hombre en Oriente y Occidente, es decir, centrada en la persona. Por fidelidad a esa realidad, la fenomenología de la existencia humana debió resultar simplemente una “fenomenología personalista”.

Antes Maestro Quiles ha marcado las exageraciones del concepto de persona propio del occidentalismo y que “no tienen lugar respecto de esta obra,” razón por la cual muchos pensadores orientales –por su actitud mística– podrían leer a Karol Wojtyla y entenderlo mejor en el marco del personalismo.

En 1970, ya madura su experiencia in-sistencial y muy profundizada su vivencia oriental, Maestro Quiles escribió en la Revista Estudios, tres artículos muy poco divulgados sobre el **Personalismo en Vaticano II** y que creo son iluminantes en el tema que estudiamos para conducirse según el **sentir de la Iglesia –experta en humanidad–** y el **signo de los tiempos**. Los resumimos como los destaca el Maestro, cualidades preponderantes:

1º) **Reafirmación de la DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA** y su superioridad sobre todas las realidades terrenales.

2º) La afirmación de que la raíz de la superioridad de la consiguiente dignidad de la persona humana esté en su **INTERIORIDAD**.

3º) La afirmación de la **INDOLE SOCIAL DEL HOMBRE**,



no como algo accidental, sino como necesario y perteneciente a la esencia misma de la persona.

4º) Finalmente la confirmación de la **PRIORIDAD** de la persona humana **SOBRE LA SOCIEDAD**.

Si bien se marcan una serie de grandes afirmaciones prioritarias como ser la triple característica de la esencia del hombre —la inteligencia, la consciencia moral y la libertad— como expresiones dinámicas de su interioridad, hay otros puntos que marcan la creatividad prospectiva de los documentos de Vaticano II.

“Nótese pues, que la sociedad surge de la **NATURALEZA MISMA** de la persona y con una **NECESIDAD ABSOLUTA**... De ahí la importancia del principio de **MUTUA INTERDEPENDENCIA QUE** los comentaristas señalan.”

“La actitud y la doctrina de Vaticano II respecto de la persona humana da su superioridad sobre el universo material y de su esencia metafísica la interioridad, es un aporte precioso y clarificador.”

Autodesarrollo y autorrealización deben ser la meta de superación de la crisis del mundo actual.

En una fenomenología personalista de realidad actual hacia el siglo XXI se confirman los aportes de la filosofía o antropología in-sistencial... es decir del personalismo in-sistencial.

Creo muy importante aducir aquí el testimonio de Marciano Vidal. Resumo sus afirmaciones al hablar de discernimiento ético como cauce funcional de la estructura subjetivizadora de la moralidad.

“El discernimiento ético del creyente tiene que asumir, además de las perspectivas bíblicas anotadas, las que presenta una seria reflexión actual sobre la decisión moral”.

“El estudio de la decisión humana en cuanto proceso de opción moral pone de relieve dos series de aspectos: los de carácter preferentemente personalistas y los de marcada orientación crítica.”

Así cobra actualidad el tema del discernimiento ético y la discreción de espíritus en el pensar contemporáneo y tiene diversas fuentes de inspiración originadas en las exigencias de una nueva filosofía del espíritu encarnado en la temporalidad y la situación pero fijo en la trascendencia.

#### 4. Juicios de valor y discernimiento en el proceso educativo.

Filosofía de la Educación Personalista es sin duda, la más representativa contribución de la metafísica in-sistencial aplicada a una rama del saber. De ahí que notables educadores y modernos sistemas educativos preocupados por la formación integral de actitudes en función de valores y objetivos de axiológica responsabilidad, se inspiren en este aporte de Maestro Quiles que nos dice: **"todo el énfasis lo hemos puesto en la intuición filosófica central que debe iluminar toda la realidad y proceso de la educación; nos referimos a la esencia del hombre como persona"**.

Desde el prólogo queda claro: **"Yo diría que este libro, en realidad, contiene una sola idea, a través de todo su desarrollo. Esta idea de que el hombre por su esencia es persona"**.

Todo se reduce a explicitar desde adentro todo lo implícito. Integrar desde la in-sistencia para ayudar a que se desenvuelvan y actualicen todas las capacidades más íntimas para que la **opción básica sea personalista y las decisiones circunstanciales personalizadas y personalizantes** en el marco realista de las situaciones espacio-temporales limitantes.

El educando es ser esencialmente social y el docente –habilitado por la sociedad, una ayuda para crear hábitos integrantes de la persona. Me viene el apócrifo Maireniano del **"Crear despierto y vivir vigilante"** para equilibrar toda la tarea del diálogo educativo, teniendo en cuenta el gran principio de **quién es la causa primera de la educación** –presencia impulsante a ser más sí mismo, que instrumentaliza... y



ayuda a las causas segundas: educando y educador a plasmar esa segunda naturaleza— no la dada, sino la adquirida, y que es la **personalidad**. Hacer de excelencia y obrar interresponsable a la luz del discernimiento que por ser in-sistencial no puede dejar de ser cristiano: **“La naturaleza es complementada por la gracia y la educación cristiana por la revelación.** Se trata de un humanismo con Dios y con naturaleza, sin hombre escindido... Veamos las frases finales del libro: **“Los dogmas del cristianismo son una luz que dejan ver con más claridad y precisión la realidad humana como tal. En verdad estamos ante una “filosofía cristiana de la educación que en su propio campo de filosofía, y respetando lo adquirido por método filosófico, ha aportado por medio de la Revelación una confirmación y una aclaración a temas esenciales sobre la antropología humana, cuya legitimación compete de suyo a la razón misma.”**

Este tema será luego retomado con las **Leyes Onto-in-sistenciales** del encuentro interpersonal e intercultural y en la idea de la Universidad hacia el siglo XXI...

Esto se encuentra en el Volumen 25 al cierre: **“Nuestra propuesta es la siguiente: Que la Universidad actual se prepare para que la universidad del Siglo XXI ponga en todas las carreras una base de educación personalista, es decir, del hombre como persona.”**

## **5. El discernimiento en el pensar Oriental y en la vivencia quilista.**

Si bien he leído las grandes obras de Maestro Quiles y numerosos artículos sobre Oriente, no estoy preparado para exponer hoy este tema. Sí puedo afirmar que constituirá una preocupación de futuro para ser fiel a un aspecto fundamental de un legado. Hoy sólo quiero dar un testimonio. Platón —y sobre todo Plotino— eran autores predilectos del Profesor de Historia de la Filosofía ya en 1950. Plotino lo llevaba a Maestro Quiles a dos temas: Influencias de Oriente y afini-

dad con San Agustín. No olvidamos la vocación jesuita del pensador valenciano. Como la mayoría de los jesuitas de ese tiempo pensaba en Misiones... Para él, la India tal vez en este momento por su devoción y admiración para Javier.

En el Colegio Máximo sus estudios de autores contemporáneos los hacía no sólo pensar en Oriente sino que engendraba su admiración por pensadores que miraban a Oriente; tal vez el caso más notable era su simpatía por Teilhard de Chardin, que luego originará grandes escritos. Al respecto conservo la vivencia de mis diálogos con Maestro Quiles en 1953 en que cursando mi tercer año de Filosofía, participó en la mensual de Psicología Racional, en que él estuvo presente, y realicé mi Seminario de Licenciatura sobre el Tema: **"Los constitutivos del ser en el jainismo"**. Al plantearse la reflexión ya plasmada de su intuición in-sistencial y su viaje a Europa hay que revisar en actitud fundamental adoptada. **"No estamos descontentos de la filosofía occidental. Ni tenemos resentimiento alguno, como si hubiera defraudado nuestras esperanzas. Alimentamos, por el contrario, un extraordinario aprecio por el esfuerzo cultural realizado por Occidente."**

Maestro Quiles que presentó su ponencia sobre In-sistencialismo en 1949 en Mendoza y sus reflexiones sobre Fenomenología realista en Tucumán 1954 emprende su famoso viaje a Europa y recorre los grandes países y centros de estudio. El mismo dice en el prólogo del volumen 24 -reedición de *Mi Visión de Europa*- publicado en 1991, pero que revisó en agosto de 1992 y son los últimos originales que entregó a la prensa.

Lo preocupaban los problemas espirituales y como balance de impresiones y experiencias, concluye con el capítulo **"la nueva humanidad"**, ya que era **"sin duda alguna, el hecho más trascendental que dejó como respuesta a la que aspiraba la Europa de 1956..."**

**"Estoy seguro de que una nueva humanidad va a surgir en**



breve plazo del actual caos mundial, y es necesario que nos hallemos presentes y vigilantes, a fin de que ese alumbramiento no sea una nueva tragedia para el hombre."

Maestro Quiles marca las perspectivas, cualidades o dimensiones esenciales del hombre en esa "nueva humanidad":

- 1) En primer lugar, la nueva humanidad que va a surgir será, sin duda ninguna, de mayor "justicia social".
- 2) Junto con la maduración del concepto de "justicia social" vinculada directamente al orden económico, la nueva humanidad se fundará también de una manera intensa, en la concepción de la "democracia, de la libertad y de la igualdad originaria de todos los hombres".
- 3) Y el principio de democracia, libertad e igualdad, no sólo afectará a la vida nacional, sino también a las "relaciones internacionales".
- 4) Otra característica de la nueva humanidad será la "personalista". El concepto profundamente social del hombre moderno, que se está proyectando todavía con mayor madurez hacia el futuro, lleva anexo el de la dignidad humana".

Maestro Quiles, que ha dado cursos por América Latina y Norteamérica, mira a Europa con una actitud: "La meditación sobre el problema de la originalidad de la cultura americana respecto de Europa... ¿Por qué no encontramos en América Latina corrientes suficientemente fuertes para enfrentarse con las europeas y aun para dominarlas? Y frente a la maduración de la experiencia insustancial los hechos grandes de historia y cambio, cultura contemporánea.

Por un lado, el "occidentalismo" con al parecer tanta tradición y que ha impuesto un sentido de desarrollo, degenerado en dos guerras y provocador del hombre escindido... Parece primar un reduccionismo que propicia al hombre supertecnificado y superpigmaleónico —después usará el término "humanoide" para clarificar esta tendencia— que ha descuidado lo humano hasta perder el sentido de la piedad.

Por otra parte Japón... el gran derrotado que se levanta con formas pletóricas de creatividad pero, sin renunciar a tradiciones milenarias. Y qué pensar de la India, el grande y misterioso pueblo soñado como campo de misión por el joven estudiante de Gandia o Sarriá... Con el místico de la ahimsa -no violencia-, el Mahatma Ghandi, acaba de lograr la independencia del pueblo más numeroso del sudeste asiático, frente a la capacidad bélica del Imperio Británico y el estadista y peleador político ganador de la segunda guerra mundial...

**"Creemos que una búsqueda de la sabiduría exige el análisis de la experiencia humana integral. Esta no ha sido agotada en Occidente"**. Más a la luz de la experiencia in-sistencial, la interioridad parece que en Oriente logra un auto-desarrollo de la persona mucho más unitivo y menos escindido que en Occidente...

**"En segundo lugar, la filosofía oriental, y particularmente el hinduismo, ha presentado una nueva faceta de relación entre filosofía y religión"**. Religión es actitud del hombre frente al Último Principio: Dios. Filosofía como autorrealización y religión como actitud profunda tan dispersos en Occidente, tan unidos en Oriente.

El sentido místico o de **alta tensión** existente en Oriente... que puede significar no sólo para una cultura de futuro sino como comprobación de la in-sistencia como ser y la in-sistencia como consciencia...

Personalmente y desde que lo conocí en el Colegio Máximo, siempre he conservado una sola manera de vivir la experiencia apostólica del salvador de almas que comprende lo otro, los otros y el Otro a nivel de in-sistencia o vivencia profunda...

Mis someros conocimientos de los escritos orientales y la falta de documentos me impiden abarcar la grandeza del carisma ignaciano vivenciado y no sólo asimilado como técnica yoga, sino respeto a las ejemplares personalidades que



hacen profundo camino a Dios, con sólo semillas de verdad, sin el don sobrenatural de la fe o la santidad cristiana.

#### 6. Madurez creativo-prospectiva de "Cómo ser sí mismo": los escritos y mensajes de los últimos diez años.

Sin duda *Cómo ser sí mismo* volumen 20 de sus obras completas plasmado en 1990 es un libro diferente a todos los demás.

Personalmente —como muchos de sus alumnos— lo considero su legado o testamento y nunca podré olvidar como nos fue transmitido y jamás olvidaré la vivencia de asistir a una demostración empática y sincera del método involucrado como criterio operativo metafísico de la unidad lograda, si bien con el mensaje de que sólo era para ayudar:

**- Yo lo hago así... Cada uno de vosotros debe practicarlo en forma propia.** Nos sentimos no sólo dentro de una forma de pensar, sino de una forma de practicar la in-sistencia como ser y la in-sistencia como consciencia y método: camino, para ser más sí mismo.

Cuanto testimoniamos aquí, cuanto hacemos desde esa circunstancia histórica, pero real, es un conocimiento concreto aprófico e iluminante. Por ello hacemos un paralelismo entre Maestro Ignacio y Maestro Quiles, el libro de *Los Ejercicios Espirituales* y *Cómo ser sí mismo*.

El mismo espíritu, el mismo carisma, como lo registra el Cardenal Newman en su testimonio sobre los jesuitas, en su estudio sobre San Benito: "En esta libertad intelectual se glorian justamente sus miembros, pues no tienen puestos sus afectos en las opiniones de las escuelas, sino en las almas de los hombres... Todo se reduce a la esencia y al sentido del hombre como persona, que es espíritu encarnado que debe pasar por lo temporal, sin perder lo eterno A.M.D.G. (a la mayor gloria de Dios).

Quien quiere ser fiel a Ignacio debe practicar ejercicios; quien quiera ser fiel a Maestro Quiles debe recurrir, vivir,

transmitir, enseñar a practicar **"Cómo ser sí mismo"**...

- Síntesis del personalismo quilista (o quiliano) como in-sistencia, ser.
- Camino y método de operar como in-sistencia, consciencia.
- Prospectiva-creativa como criterio operativo en función de un hacer de excelencia, como de un obrar interresponsible.

En los apéndices se marcan temas puntuales para distinguir y aplicar a modelos y funciones concretas toda la doctrina y experiencia acumulada. Quien fuera señalado por Maestro Quiles como experto discípulo y especializado en metafísica in-sistencial, el Lic. Bernardo J. Nante, explica documentadamente esa síntesis metafísico-mística del quilismo que culmina en el volumen 20. Fray Antonio Tellez Martínez O.S.A. también centra la ética en **Cómo ser sí mismo**. Ambos trabajos facilitan nuestro estudio y son importantes.

Para nosotros el texto básico que nos limitamos a transcribir sin entrar en su exposición –desarrollo de la segunda parte de nuestra investigación– dice: **"En la presente obra tratamos de concretar el método de perfeccionar el sí mismo moralmente, y este es el tercer sentido que debemos tener en cuenta cuando hablamos de la "negación del sí mismo". La consciencia moral surge en el hombre por su esencia de ser-en-sí, su ensimismamiento, o in-sistencia, que se manifiesta en nuestra experiencia como "centro interior"**.

Basta releer sus últimos escritos, discursos y mensajes –muy dispersos y poco conocidos– para darse cuenta de la inquietud pastoral del Maestro en los últimos años. Ese darse cuenta de la creatividad prospectiva, de los valores pragmáticos de la horizontalidad de la in-sistencia ser y la in-sistencia consciencia.

La creatividad prospectiva de toda su obra en la epistemología de las ciencias, la formación de actitudes, el sentido



de la nueva universidad con carisma personalista in-sistencial, la síntesis místico-metafísica para meditar y hacer camino de perfección integrando lo mejor del Occidente con la sinceridad y magníficas técnicas de dominio integrativo creadas por Oriente, el desarrollo de una lógica de la providencia (fruto maduro del desarrollo después de Bamberg), como forma primaria para aclarar la espiral triádica que une a Quiles y Beck...

Son innumerables los temas y profundizaciones por hacer... De ahí su dos confesiones de las cuales puede dar testimonio por haberlas escuchado: - **Yo pensé que ya estaba todo dicho y ahora caigo en la cuenta de que todo está por hacer...** Sinceridad del metafísico con sentido apostólico. - **No precipitarse... todo con paz. Si me entienden y aprecian el personalismo in-sistencial dentro de trescientos años... Bendito sea Dios.**

Huelgan todos los comentarios. Pero quiero, antes de terminar, porque en el título de esta comunicación hablamos de **"cultura de Paz Creativa"**. La forma dialogal de comprensiva convivencia pero profundo y claro testimonio apostólico nos retrotrae históricamente al eje de la historia... Ya registramos su texto sobre el centro real de la historia: **Jesucristo Señor de la historia.**

Hoy existen especulaciones con muchos tipos de paz... Hasta se habla de una paz atea, o una paz de los matones de turno, o una paz fundada en el poder, o en el bienestar, o en el desarme cultural...

Entre todos estos conceptos hay otras Culturas de paz fundadas en el respeto a la vida por la dignidad de la persona humana y en la necesidad de diálogo y convivencia por ser todos -hijos de algo- hijos de Dios. **La paz en la tierra a los hombres de buena voluntad** -canto de los ángeles en la Nochebuena- está fundada en el **Gloria a Dios en las alturas...** Al revisar la vivencia y experiencia in-sistencial y colocarla como realidad de cosa en si, primer analogado,

Maestro Quiles retoma los dos grandes conceptos que la revelación aporta al proceso de la humanidad. **Persona y creatividad...** Autodesarrollo de la libertad de los hijos de Dios en la perspectiva bíblica de la revelación progresiva según el signo de los tiempos y la voluntad de Dios...

En testimonio de la Profesora Mercedes Terrén, el Padre Quiles había señalado como tema de un Coloquio Internacional: **Personalismo in-sistencial y cultura de Paz Creativa.**

Mirada creatividad prospectiva hacia el futuro de su in-sistencia. Como decía muy bien Sciacca: Recreación, reinserción, recuperación, en el interior de una nueva creatividad prospectiva desde una interioridad que supera la integralidad en la in-sistencia.

La luz increada como presencia, semillas de verdad que engendran la virtud de la religión, don gratuito de la fe que madura el don de la piedad... La única Paz Creativa debe hacer la libertad en la temporalidad sin perder el sentido de lo eterno. Sólo esa será **PAZ CREATIVA.**

## 7. Concluyendo: discernimiento in-sistencial de humildad sin miedos.

-¡No tengáis miedo!... Esta frase de Juan Pablo II –la primera como Papa ante el mundo– es la gran consigna para el cristianismo contemporáneo y caminante hacia el tercer milenio.

Los miedos –absolutos de reemplazo– han desplazado en el hombre el santo temor de Dios; discernimiento in-sistencial de presencia en toda experiencia humana profunda, ya sea del hombre occidental o del hombre oriental, en todos los tiempos, en todas las latitudes. Los santos son los grandes sabios superadores de los miedos, y los clásicos y místicos de todas las culturas, los implícitamente equilibrados por la trascendencia de valores eternos suprahistóricos.

Modernismo ultraliberal destructor de la autorrealiza-



ción personal trascendente... Postmodernismo existencial, ateo o gnóstico, aniquilante de toda verdad responsable... Dos formas culturalmente agotadas de escindir... La persona humana une en su capacidad múltiple de realización, con sentido de autorrealización y autodesarrollo en el tiempo, pero hacia la eternidad.

**Omnia sunt vestra, vos autem Christi, Christus autem Dei...** (Todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo, Cristo de Dios...) Humildad de aprendices y buscadores de la suprema verdad, del bien y de la belleza que no puede ser reducida y que son encarnadas hasta con esa dolorosa experiencia a que aludía en una de sus reflexiones fundamentales orientando al Profesor de esta Universidad Mons. Jorge Mario Bergoglio... Recuerdo aquella su respuesta: **Sí, pero sin olvidarse que "Credente in Deum omnia collaborantur in bonum, etiam peccata, etiam peccata mortalia...** El don de la humildad de reconocer y buscar... Para el **Creyente en Dios todo colabora para el bien aun los pecados y así también los pecados mortales...**

El pecado del "occidentalismo" –autodesarrollo temporal sin autorrealización transhistórica– llevó a Maestro Quiles hacia Oriente que parecía cometer el pecado contrario –autorrealización transhistórica sin historia personal– como negación de ser persona.

Camino de humildad y aprendizaje, con fe en su Dios, pero con ansias de ayudar y **avanzar hacia el umbral de una esperanza** fijo en la lógica de la providencia y constante en la dialéctica del querer bien, que es amar. Humildad de Maestro Quiles cuando dialogaba con las paredes descascaradas de su habitación del Colegio del Salvador, como presencia de Dios dando ser y existir en una moderna in-sistencia de contemplación para alcanzar amor, al mejor carisma ignaciano.

Dije al iniciar esta ponencia que la mejor manera de homenajear es dar testimonio... Desde 1970 –cumpló el año

que viene 25 años— ejerzo como Docente en esta Universidad del Salvador.

Es oportuno recordar —memoria in—sistencial, ser y consciencia— historia y prehistoria ya que involucran a Maestro Quiles...

Recordemos... El pasado 8 de junio se cumplieron 50 años del 8 de junio de 1944... Yo se lo recordé a mis alumnos ese día, en mi clase de Meditación In—sistencial... Maestro Quiles, Fundador y **alma mater** de esta Universidad a menos de 100 metros de aquí, en el Salón del Colegio del Salvador que da al Patio de las Palmeras, fue protagonista de un compromiso. El joven profesor —38 años— del Colegio Máximo de San Miguel, ausente por enfermedad el Rector, R.P. Dr. Enrique Bernardo Pita, S.J., aceptaba en nombre de la Compañía de Jesús el compromiso de iluminar y ayudar con carisma ignaciano y a mayor gloria de Dios a formar en la excelencia y en la trascendencia responsable a profesionales que querían ser más...

Maestro Quiles cumplió... Hoy ya goza de su premio y descansa en el querido Colegio Máximo, Area San Miguel de esta Universidad... En la misa de cuerpo presente en que despedimos al Maestro dijo el R.P. Dr. Ignacio García Mata, Provincial de la Compañía de Jesús: **Gracias Señor por haber conocido y tratado a Ismael Quiles, sacerdote.**

Yo repito... Gracias Señor, por habernos elegido tenerlo como Maestro... concédeme el don de la fidelidad a su legado.



**LA VIVENCIA DE LA SALUD,  
LA ENFERMEDAD Y EL MORIR  
EN LA ANTROPOLOGÍA  
DE ISMAEL QUILES, S.J.**

**Prof. Francesco di Raimondo**  
Libera Università Maria SS. Assunta,  
Roma, Italia.

En el VI Coloquio Internacional de Madrid-Valencia habíamos tentado presentar una lectura conjunta de la "Realidad-Hombre" que tuviese principalmente cuenta de su dimensión corporal y los problemas relacionados; una característica fundamental para la identificación y la comunicación interpersonal entre los seres humanos, y habíamos entonces colocado especialmente en las condiciones de salud una condición, ésta, que todos deseamos poseer o reconquistar, aunque si bien en modos y con posibilidades concretas tan diversas.

Hablando de corporeidad habíamos delineado, junto a su derecho de ser siempre respetada y potenciada, el deber que cada uno tendría que advertir, de administrarla con racionalidad y con atención continua una práctica; esta última, no siempre y no intensamente a cuidado de muchos, sean personas jóvenes como adultas, con efectos negativos sobre la eficiencia general de la persona. La falta de una educación específica para la sanidad o bien a la infidelidad a sus reglas impiden de hecho el continuo ejercicio de estilos de vida idóneos en alcanzar y mantener, en cuanto es posible, un es-

tado de salud "global"; esto es a nivel físico, psíquico y ambiental. Habíamos por tanto identificado en el pensamiento filosófico y en la metodología "in-sistencial" de I. Quiles una serie de referencias teóricas y de indicaciones operativas para una educación hacia la buena administración de sí mismo, condición y función de una red de relaciones interpersonales positivas, fundadas, sobre la aceptación y sobre la ayuda recíproca. Como el mismo Quiles afirma, la sanidad física, psíquica y espiritual es una "condición para sentirse en paz interior y poder concentrarse en el perfeccionamiento de sí mismo".

Las reflexiones y las "líneas-guía" formativas, presentadas en aquella ocasión, si bien expresamente circunscriptas a una condición y de corporeidad "normal", colocada por tanto en el "ideal" equilibrado de valencias y de funciones físico-psíquicas, que convencionalmente entendemos como las "normales". Naturalmente diversa es la aportación al problema si y cuando, por poco o por mucho, en modo más o menos grave, aquel equilibrio se rompe y la "normalidad" se convierte en "enfermedad", cuando la misma vida se va reduciendo y avanza el morir.

Esta otra "faz de la luna" (corporeidad sufriente) exige una interpretación mucho más difícil e incierta, porque si bien es grande y nunca perfectamente definible y autoconocible la realidad de un hombre "normal", del todo obscura y doliente, queda la exploración de una persona en el sufrimiento, frecuentemente devastante y desesperante de la patología física y/o psíquica. En modo aparentemente paradójico, la comprensión y el alivio del sufrimiento humano están convirtiéndose, en la cultura asistencial de muchas partes del mundo, en categorías vitales de las cuales se está más tentado de retirarse, que de hacer una experimentación doliente pero "activa"; esto es concretamente eficaz para abrir el corazón a la esperanza.

La muerte de I. Quiles ha quitado al autor de este escrito



la ocasión preciosa de confrontar y profundizar su temática tan difícil y compleja. En el sufrimiento de su pérdida, tenemos por fortuna la consolación de un pensamiento límpido y articulado, y el ejemplo de una existencia vivida con fiel coherencia a su pensamiento. Así, pues, nos será menos difícil encaminarnos hacia el itinerario que cada uno de nosotros no quisiera o no hubiese nunca querido recorrer, pero que queda, para todos, el banco de prueba de una humanidad madura.

Los capítulos siguientes no podrán naturalmente referirse, sino muy sintéticamente a fenomenologías vividas; tendencias y comportamientos del hombre contemporáneo en el impacto consigo mismo y con los otros, en el estado de enfermedad aguda; pero sobretudo crónico-invalidante o bien a prognosis graves, asume el sentido de una provocación y evoca respuestas diferenciadas, frecuentemente insuficientes; tal vez inaceptables. El referirse a tales realidades nos servirá para tentar la utilización de la antropología "in-sistencialista" trazando las líneas de una antropología "médica", dentro de la cual hallar una fundación renovada de las relaciones entre médico (y en general, cada especialista sanitario) y sufriente: un objetivo cuya prioridad está emergiendo siempre más intensamente en cada parte del mundo.

## **Capítulo Primero**

### **Ciencias médicas y práctica médica, hoy, entre éxitos y límites.**

El desarrollo de las ciencias biomédicas es tan importante y rápido, que es casi imposible describir aquí los reflejos prácticos en la respuesta que la Medicina moderna puede dar a la necesidad y a la esperanza de salud, especialmente en las naciones más desarrolladas, no siendo todavía, en aquellas más pobres, de hecho, satisfacer la petición de una pura sobrevivencia a enfermedades, en otros sitios desaparecidas o bien controladas.

Unicamente para dar algún ejemplo de las actuales posibilidades de la Medicina moderna, bastará citar el ámbito de los trasplantes de órganos, tal vez múltiples (corazón-pulmón), que asegura el resucitar a nueva vida personas condenadas a muerte cierta, aquella de la neurocirugía, de la microcirugía, de la reanimación y terapia intensiva; de la cura eficaz de leucemia y de algunos tumores; de la diagnosis y terapia intrauterina de enfermedades del feto, etc. Desgraciadamente, se recuerda que muchos graves y difusos problemas de la salud humana quedan todavía irresueltos, como la cura de casi todos los tumores malignos, del SIDA y de muchas enfermedades genéticas y mentales. En concreto, el gran progreso científico y tecnológico ofrece al arte médico instrumentos imprevisibles, hasta pocos decenios pasados. Y no obstante la petición de salud y de bienestar global, a todo costo, se presenta siempre superior a la posibilidad práctica de satisfacerla, siempre, en cualquier lugar y para todos; también por la dificultad de conseguir medios económicos y organizativos necesarios en medida siempre mayor.

Todo esto sucede mientras existen cambios importantes en el modo con el cual muchos médicos ejercitan su profesión en contacto con los enfermos. Tales cambios pueden ser así sintetizados:

a) La **Tecnoiatría**, es decir, la transformación de un trabajo profesional en un "poder" tecnológico: esto sucede cuando el arte médico, por su naturaleza fuertemente personalista, es planificado y realiza su standard general a través del uso de medios técnicos que reducen el espacio decisional del médico y sobretudo el desarrollo de un diálogo "diagnostical" y "terapéutico" con el enfermo. En otras palabras, la humanidad tiende a retirarse cuando la máquina se sobrepone en el "atender" y en el dirigir la enfermedad, hasta manipular los tiempos y las modalidades mismas del morir.

b) La "**paradoja organizativa**" por la cual los excesos de programación temporal del trabajo de los operadores sanita-



rios (Médicos, Enfermeros, Técnicos, etc.) impiden la flexibilidad y la ocasionalidad necesarias para personalizar su relación con el hombre enfermo: una condición indispensable para satisfacer, más allá de la necesidad aparente, las esperanzas profundas de comprensión y de solidaridad global de cada enfermo sufriente.

c) El aumento **"geométrico"** de los gastos asistenciales. Un problema que está ya produciendo efectos muy graves aún en naciones desarrolladas, como la negación de algunos tratamientos sanitarios a los más ancianos o la imposibilidad de substituir instalaciones técnicamente superadas por una producción industrial en continuo desarrollo.

Y esto mientras miles de personas de naciones en vía de desarrollo no pueden todavía tener un mínimo de "curas primarias".

d) El **"consentimiento informado"** del paciente. Un principio ético y un deber social que la moral está precisando desde hace tiempo, para garantizar que nada se haga sin conocimiento o con un peligro no aceptado por parte del interesado. Desgraciadamente, en la práctica, la conformidad del paciente a prácticas diagnósticas y terapéuticas, después de una información clara con relación al "gasto-beneficio", no se ha efectuado todavía en muchísimos casos y en diversos sitios del mundo. Se hace necesario que una excesiva o no experta búsqueda de acuerdo a singulares actos médicos pueda determinar una toma de consciencia injustamente alarmante, de parte de sujetos ansiosos, con el efecto no querido de paralizar el trabajo terapéutico en daño del mismo enfermo; queda todavía abierto el gran problema de si, cuando y como, debe comunicarse al interesado que la enfermedad es incurable y lo conducirá a la muerte: de todas maneras aparece determinante la necesidad de dar a su corazón un mínimo de esperanza!

e) La **"malpractice"**. El término inglés define un fenómeno muy difundido en los Estados Unidos y en difusión rápi-

da en Europa y en otras naciones; esto es, el llamado en cause de los Médicos curantes por el resarcimiento de daños reales o presuntos, causados por sus prestaciones profesionales; un fenómeno que pone en peligro de reducir desde el inicio la tradicional y necesaria confianza del enfermo hacia el médico, pero también del mismo médico hacia el enfermo.

## Capítulo Segundo

### Las mutaciones de la enfermedad en la concepción y experiencia del morir

Se trata de fenómenos en gran desarrollo, aunque distintamente resueltos en las diversas zonas socio-culturales del mundo, siendo más acentuadas en el mundo occidental. Estos pueden sintetizarse así:

a) el cuerpo humano "sano y bello" es advertido como el medio único para ser aceptados por los otros y "sentirse" a sí mismo: nace en esa forma una especie de tentación "idolátrica" de la corporeidad, (en contraste extremo con aquella de "tabú" muy desarrollada hasta hace poco tiempo), esta tentación viene a empobrecer las relaciones interpersonales de sus valencias psicosociales, comprometiendo especialmente los aspectos afectivos y las implicaciones éticas que suponen.

b) el estado de salud como objetivo a conseguir siempre y solamente con medios médicos y con artificios hasta peligrosos (restricción dietética con peligro de anorexia mental, excesiva actividad física, medicinas peligrosas).

La enfermedad vivida, en sí mismo y en los otros, como "expulsión" del mundo que produce y que cuenta (y por tanto lo único que vale), objeto más de temer enajenado que de solidaridad gratuita, remunerada y "terapéutica".

c) La muerte no es más advertida como momento definitivo, si bien "natural" de la común experiencia existencial, pero como mal absoluto a exorcizar o bien a disimular, hasta lo grotesco de los "funeral homes"; más cerca de la verdad



están las tradiciones de la civilización africana y asiática, si bien en la diversidad de los símbolos y de los ritos, según las religiones profesadas.

d) El itinerario del morir es marcado por crecientes manipulaciones tecnológicas, que rinden siempre menos protagonismo al moribundo y los familiares, o crean hostilidad entre éstos y el cuerpo médico, con el prevalecer de la muerte en la soledad "sanitaria", en vez de la presencia y con la solidaridad de las personas amadas.

e) El aumento de enfermedades o de daños físicos unidos especialmente, o únicamente, a modelos y estilos de vida peligrosos (alcoholismo, drogas, SIDA, "juegos" de muerte en la calle o con armas).

### Capítulo Tercero

#### Urgencia y dificultad de una relación humana renovada entre médico y enfermo

La dificultad en el construir nuevas y eficaces relaciones entre Médico y enfermo, en el contexto de los fenómenos descritos anteriormente, nacen especialmente de:

a) La debilidad del pensamiento antropológico y filosófico en muchos médicos, especialmente de las últimas generaciones: esto produce reflejos prácticos inmediatos frente a trabajos y decisiones puestos en práctica por la extraordinaria potencialidad operativa de las biotecnologías y de los medios técnicos en la diagnosis y en la terapia. Las posibilidades a disposición del Médico, hoy comportan de hecho valuaciones éticas claras y convincentes, mientras siempre y con mayor frecuencia muchos profesionales parecen incapaces de fijar límites morales a la propia actividad, confundiendo la licencia del medio con la bondad del fin: un ejemplo típico es aquel de las intervenciones contra la infertilidad, que para asegurar los hijos a una pareja (o bien a una mujer soltera), se hace pasar en silencio la eliminación múltiple de embriones!

b) Los usufructuarios de los servicios sanitarios (o forza-

dos?) a recibir únicamente prestaciones técnicas o prescripciones de medicamentos y menos comunicación de humanidad con Médicos y Enfermeros, en un diálogo confidencial, es muy útil para la superación de la enfermedad, y para enriquecernos mutuamente con la sinceridad personal.

c) El exceso de prácticas administrativas para facilitar servicios sanitarios, en perjuicio del tiempo de encuentro personal entre enfermos y médicos.

d) La creciente desconfianza hacia el mundo médico en general, con la difusión de posiciones críticas, hasta la respuesta total, con relación a la profesionalidad de particulares médicos o de una completa organización sanitaria.

En realidad tales transformaciones, profundas y frecuentemente radicales, de los objetivos a perseguir y de los medios empleados en la medicina moderna, no están lejos de las transformaciones del vivido existencial personal de los mismos protagonistas, el hombre médico y no. Mientras tanto, el enfermo advierte de todas maneras, y de manera frecuentemente aguda el displacer de una relación del todo agradable con el médico; éste es quizás tentado de retirarse de su empeño "total", que no abarca toda la persona, o al menos lo disponga a una mayor atención interior acerca de las perturbaciones profundas del enfermo que lo llama o pide su ayuda, especialmente en el caso de una enfermedad grave o incurable. Frente a la fenomenología que se ha intentado describir sintéticamente, es necesario ahora reflexionar sobre las hipótesis de trabajo para educar y sostener el hombre del "2000" –Médico o no– a vivir mejor los "tiempos fuertes" de la vida humana: la enfermedad, la invalidez, la vejez avanzada, el camino del morir.

Y esto porque, regenerándose la consciencia de una solidaridad auténtica y entre todos, aquellos momentos difíciles sean vividos en modo más tolerable y se conviertan sin más en motivo de crecimiento humano y de riqueza interior. Entre las hipótesis posibles, consideramos fundamentales las siguientes:



a) La toma de consciencia "creatural", esto es, de los propios límites de persona "creada", rechaza la tentación de omnipotencia sobre sí mismo y sobre los medios producidos por las ciencias y por las tecnologías biomédicas.

b) La reconstrucción de los valores humanos centrados sobre la dignidad de cada persona, cualquiera sea su aspecto y su fragilidad, y cualquiera sean las circunstancias en las cuales es recibido.

c) El conocimiento del deber de solidaridad, frente al derecho de cada uno de recuperar y tutelar la salud, esto es, a una justa distribución de los recursos para las curas médicas y la prevención de las enfermedades.

d) El crecer en el conocimiento de que la tutela y la recuperación de la salud personal y de los otros (especialmente de los familiares), sea física más que mental y ambiental, es también un preciso deber personal, nunca totalmente delegado al Médico o a las estructuras sanitarias.

En realidad el verdadero salto de calidad en el amplio camino hacia una sociedad capaz de vivir el nuevo en modo "natural", el estar bien, el sufrir y el morir, consiste únicamente en estimular en consciencia a todos, pero especialmente a los ya creyentes, a hacer crecer plantas de caridad de raíz espiritual misma, que vive en lo profundo de cada ser humano. Aquí se abre una gran posibilidad para una antropología "médica", en la cual la metodología "in-sistencial" tendría que llevar a nuestro parecer, una contribución de formación interesante y fecunda. Es aquello que trataremos de hacer, con relación no únicamente a la producción teórica, sino a la personalidad misma de Ismael Quiles, siempre fiel en el vivir en plenitud, la síntesis personal entre fisicidad y espiritualidad, entre vida y fe.

## Capítulo Cuarto

**Las perspectivas abiertas por el pensamiento y el testimonio de I. Quiles.**

Recorriendo la monumental obra antropológica-filosófi-

ca de I. Quiles, que él mismo ha resumido con gran habilidad y eficacia en el *Autorretrato filosófico*, se pueden tomar conceptos, afirmaciones e indicaciones de vida, aplicables a la solución de muchos problemas abiertos e indicados en los capítulos anteriores.

Su contribución puede ser resumida en los puntos siguientes:

I.- El precoz conocimiento que el "cogito, ergo sum" sea únicamente una buena base para perseguir el objetivo de la consciencia, a la cual debe seguir la vía ineludible de un trabajo personal, producido de la misma experiencia interior del propio ser.

II.- La fidelidad a la metafísica escolástica, pero superando los límites existenciales con un interés central por la esencia misma del hombre y por el destino de la persona. Tal interés, como se sabe ha sido después desarrollado a través de tres etapas: la "racional", la "in-sistencial" y aquella de la tentativa de síntesis entre pensamiento occidental y pensamiento oriental.

El interés "racional" por los grandes temas que el hombre se pone en todas las épocas es utilizado por Quiles en la primera fase de su maduración filosófica, poniendo todavía en relación la totalidad "unitaria" de la realidad conocida con un interés de tipo "vital e intuitivo": aquél de la autoconsciencia.

De aquí el pasaje a la etapa "in-sistencial", que se pone como objetivo la esencia más profunda del Hombre; esta experiencia personal, si es auténtica y libre, viene a relacionarse, por su naturaleza misma, con la Trascendencia. Quiles advierte la necesidad de integrar la filosofía tomista tradicional con nociones e intuiciones de antropología filosófica, desarrollando una especial atención a la personalidad de cada sujeto humano, a cuya consciencia contribuyen hoy disciplinas como la psicología y la sociología en modo notable. Pero Quiles insiste que cada persona es capaz de construir, por sí mismo, un nuevo modo de sentir de sí mismo, hasta la pro-



fundidad "creatural" que, a su vez, refleja y revela la misma imagen trinitaria.

El uso existencial de un tal itinerario perceptible, es después específico en pasajes sucesivos: de la autoconsciencia al autocontrol y del autocontrol a la autogestión de todo sí mismo.

Se trata de aplicar, si es posible, este itinerario experiencial y conocible no sólo a la condición existencial del sufrimiento físico y de la enfermedad mental, sino también a aquella de aquellos que han escogido removerla o al menos, de aliviar el peso, los Médicos y sus colaboradores. No obstante la natural dificultad de aceptar a los otros, pero especialmente a ellos mismos, en los pesantes límites de la enfermedad, sobre todo si es estimada mortal o destinada a cronicidad o invalidez permanente, el camino de Quiles merece ser adaptado aun en la condición humana que nadie desea y que se convierte frecuentemente en fuente de soledad y de marginación. Y esto precisamente porque el método "in-sistencial" tiene su fundamento conceptual sobre el pendiente interior de la experiencia humana, más bien íntimo e inescrutable que otros que no sea la persona interesada, sin negar el valor de la experiencia externa o existencial, pero ordenando ésta a aquella interior. El protagonista de este dinamismo es un Yo "total"; esto es, un "unum" ontológico de cuerpo y de psique, en el hondo del cual es posible advertir la infusión espiritual; aquel "ser en sí mismo" que permite al buen explorador de sí mismo, el pasaje, como el mismo Quiles sugestivamente describe, del "shock óntico" al "shock teológico". El itinerario descrito permite así a cualquiera conocerse mejor, sin "esquizofrenias" conocidas y por consiguiente de consideraciones como un "único" misterioso, en donde el cuerpo dialoga y, tal vez lucha, con la psique y todo el viviente del Hombre es atraído por la voz de su mismo ser que lo llama al encuentro con los otros y, todavía más allá, al reconocimiento y a la inmersión en el "totalmente Otro".

El itinerario original del in-sistencialismo se ha enriquecido después por el conocimiento directo de religiones orientales y de la misma experiencia que Quiles ha hecho del método "yoga": un modo original para conjugar autoconsciencia y autocontrol del sí psicológico, facilitando el mismo ahondamiento "in-sistencial".

Quiles ha aparecido siempre a todos, como persona, la encarnación tranquila de un todo armoniosamente compuesto, una corporeidad delicada pero fuertemente gobernada de una psique rica, de una feliz síntesis entre racionalidad y afectividad; un vivir sobriamente, pero con apertura al vivir fraternal y participando en la recepción de comidas y bebidas manteniéndose lejos de excesos, en la capacidad de superar, aun en edad avanzada, el límite físico, por la creciente victoria del Espíritu, en el servicio de la Caridad: un carisma que le ha consentido vivir con tranquila resignación el pasaje de la enfermedad y el crecer doloroso, nunca desesperado, hacia la Casa del Padre.

Precisamente por todo esto, pensamiento y método "in-sistencial" ofrecen elementos interesantes para interpretar mejor los fenómenos descritos anteriormente y para afrontar en concreto los problemas relativos, como procuraremos hacer en los puntos siguientes:

I.- Quiles subraya la indispensabilidad de una formación filosófica, también para todos aquellos que se aplican en el sector de la técnica y de la ciencia, y en orden a una mayor "humanización" de la vida moderna, contra el peligro de un Hombre condicionado por los instrumentos, y por tanto con mayor o menor capacidad de autoconocimiento y de autonomía. El llegar a definir "cárcel de oro" a un progreso que llega a poseer el mismo hombre, autor del mismo progreso, en vez de ser ocasión para su elevación. Se trata de un peligro que el Médico, a las puertas del "2000", corre en medida notable, encontrando dificultad, por su pobreza de pensamiento ético-filosófico, en tomar la necesaria distancia de la



extraordinaria tecnología a su disposición. Del otro lado, su dificultad (y tal vez su rechazo) a satisfacer completamente las esperanzas de los enfermos nace probablemente del hecho de haber perdido la capacidad y la costumbre de conocer el auténtico sí mismo, en los límites pero también en la gran riqueza de humanidad con la cual puede darse a los otros. El enfermo, de hecho, confía y querría confiarse al médico no solamente para recibir diagnosis y cura, sino también para ser aliviado de las angustias interiores y encontrar una atención personal que le dé esperanza y la transfusión de esperanza, para un enfermo, especialmente grave o en peligro de vida, es tal vez más urgente, y hasta más difícil de realizar, que una transfusión de sangre <sup>1</sup>.

II.- Una persona que se familiariza hasta en los momentos de vida "sana" con el método "in-sistencial" es ciertamente más capaz de asombrarse de los propios límites psico-físicos, mientras va descubriendo el todo de sí mismo, en lo más profundo del propio ser. Este proceso de autoconsciencia lo ayudará ciertamente a gobernar mejor la propia corporeidad sufriente, resistiendo el mal físico con una determinación análogo a aquella necesaria para combatir el mal moral.

De esta manera, el enfermo estará en situación de cooperar mejor con los médicos; de sufrir menos la marginación que su estado comporta y hasta de recorrer con menos desesperación el camino sin vuelta, hacia la muerte.

El mismo pensamiento antropológico moderno ofrece motivos originales y coincidentes en esa materia: por ejemplo, von Engelhardt habla de "vivir con la enfermedad" (definido con el término de "Coping" en la literatura internacional), analizando en detalle las dimensiones subjetivas y sociales del hombre cuando está sano y cuando se convierte en un enfermo; el enfermo de hecho puede suscitar rechazo o dedicación y esto puede depender tal vez del modo mismo con el cual vive y transmite su experiencia de enfermedad. Lo mismo había notado Franz Kafka en el sentido de que "el

enfermo es apartado del sano, pero al mismo tiempo que el sano es apartado del enfermo".

La realidad antropológica de la enfermedad tiene por lo tanto diversas dimensiones, además de aquella corporal u orgánica, esto es psíquica, social y finalmente espiritual. El "coping" puede entonces asumir, en el caso de una vivencia de enfermedad iluminada por el itinerario "in-sistencial", impensables dimensiones de valor humano y sobrenatural y transformarse en un camino, "mano con mano", entre enfermo y médico, entre enfermo y familiares: y aquí se subraya como propio el itinerario "in-sistencial" que lleva naturalmente a desarrollar una auténtica e irreversible apertura y comunicación con toda otra persona.

II.- Si, como dice Quiles, la persona es "el ser que está en el sí mismo", aparece el problema de una pedagogía "in-sistencial", a disposición de la gente común, para vivir mejor el estado de salud y como el de la enfermedad. Aparece el hecho determinante, para un mínimo de serenidad, habituarse a una buena gestión de la corporeidad, especialmente cuando, con el pasar de los años, se tiende a transitar de la salud normal a estadios intermedios de debilidad de órganos y funciones, antes que se llegue a enfermedades reales y propias.

Educar muchas personas: jóvenes, adultos y viejos, a una mejor autogestión global de todo el "sí" podría contribuir, en modo no secundario, a reportar la práctica médica y los servicios sanitarios a niveles más satisfactorios, reduciendo también los gastos económicos.

El camino hacia una civilización auténticamente humana y cristiana, según aquella sugestiva definición de Pablo VI como "civilización del Amor", no podrá de hecho realizarse si no crece la comprensión, el respeto y la solidaridad, con servicios concretos en relación con cada tipo de "débil social" (niños, ancianos, discapacitados, enfermos, marginados). El pensamiento de vida de Ismael Quiles, por cuyo re-



cuerdo emocionado estamos aquí reunidos provenientes de naciones y de profesiones diversas, podrán ser valorizados también en el ámbito misterioso e insondable del sufrimiento físico y psíquico, como una vía original para construir confianza y esperanza en sí mismos y en los otros, a la luz y con la confrontación del "totalmente Otro" del cual advertimos, con feliz confusión la presencia en nuestro profundo.

Quizá la Fundación "Ser y Saber", que con tanta dedicación y devoción recoge la grande herencia cultural y espiritual de Ismael Quiles, podrá tentar de construir líneas de "pedagogía in-sistencialista" aplicables a cada campo de experiencia humana, incluso, en la que se ha intentado avanzar aquí; aquella del mal físico y mental: un terreno minado en donde el gesto y el silencio solidarios valen más que las exhortaciones verbales y que ninguna llegará nunca a comprender y aceptar, si no es mirando al Señor Crucificado, pero también Resucitado. Nos atrevimos a pensar que esto pueda ser un camino posible, no utópico, pero sí ciertamente muy largo y difícil, por lo cual será necesario en cada caso el apoyo de una antropología auténtica y la iluminación de una Fe profunda.

## NOTA

- <sup>1</sup> Es interesante informar que se está desarrollando en muchas naciones la aplicación del método de "calidad total", ya usado con suceso en la industria, a los procesos de la Medicina y a los Servicios de Asistencia Sanitaria: un modo para poner al centro de todo el interés y la "satisfacción" del "cliente", esto es, del enfermo.

## EL FIN DEL HOMBRE Y EL FIN DE LA EDUCACIÓN EN LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL

Prof. Dra. Celia Gemignani de Romani

Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina

*"Porque felicidad es el estado o sentimiento de bienestar, cuando se tiene consciencia de tener cumplidas las aspiraciones propias de su ser. Por eso el ser perfecto, si tiene consciencia de ello, es feliz" <sup>1</sup>.*

### Introducción

Un hombre sencillo, filósofo y maestro, camina desde Córdoba y Callao, desde la Facultad de Ciencias de la Educación y de la Comunicación Social de la Universidad del Salvador hacia su casa, el Colegio del Salvador. Ismael Quiles, Sacerdote de la Compañía de Jesús, va pensando en la formación humana como educación esencial y va mirando a Dios... en una niña que camina con su padre, en el cielo muy azul, en los jóvenes que lo saludan, reconociéndolo.

Ismael, sacerdote, va pensando en la educación personalista... Centrada en educadores filósofos y alumnos filósofos. Iluminados por la **esencia de la persona** como fundamento de su relación esencial: **persona que es ser en sí; in-sistencia** <sup>2</sup>.



Este es, para el maestro Ismael Quiles, el principio metafísico orientador de la educación. Referir todos los problemas de la educación a este ámbito: el de la esencia de la persona como **ser en sí**, es su gran aporte.

Ismael Quiles plasma en nuestra vocación la forma de este ejercicio espiritual; el ejercicio de interrogarnos y respondernos a la gran pregunta por la identidad —que es, sin más la pregunta por el principio óntico de unidad—. En el remanso del recogimiento, construimos esta cara experiencia de nuestra unidad óntica: la **in-sistencia**, primer grado de la experiencia mística. Encuentro con Dios en la interioridad reveladora de toda identidad. Identidad reveladora en los entes del principio ontológico de unidad, fundamento de todo su sistema.

### Primera parte: el fin del hombre

En Ismael Quiles, el principio óntico de unidad experimentado en la **in-sistencia** es revelador del fin. Y el fin tiene que ver con la contemplación, en la intimidad del yo ontológico, del fundamento absoluto, Dios.

Recorrer el análisis minucioso, fruto de amorosa prolijidad con que el P. Ismael Quiles interpreta el Enéada III, 8 de Plotino, nos muestra hasta qué grado el autor encarna y goza de este paisaje <sup>3</sup>.

En el universo de la in-sistencia, la fundamentación de cada aspecto de la realidad surge de una apelación a la experiencia; una experiencia que está más allá de la experiencia. Experiencia ontológica, totalizadora de ser.

La interiorización comienza en una estación cotidiana, porque "la experiencia nos hace surgir la consciencia en un mundo complejo de un conjunto de realidades, con las cuales nos encontramos relacionados" <sup>4</sup>.

Ismael Quiles, en el todo afecto, todo querer y todo consciencia de la experiencia in-sistencial, nos planta en un cosmos pleno de significados y motivos, para una cautivante

búsqueda que tiene como referentes el choque óntico-ético y el impulso óntico-ético.

De este modo, es posible intuir el in-sistencialismo como la máxima hondura de la tesis metafísica, "para fundarla en una metodología más vívida que la discursiva y abstracta, al ponernos en contacto más inmediato y hondo con la experiencia humana" <sup>5</sup>.

El filósofo busca el principio último que constituye su vocación humana. Una presencia-ser, una Sistencia que, en su interioridad, abarca todos los significados posibles a la pregunta por el fin. Busca a Dios por un camino llano y directo. Con una claridad de consciencia propia de su ética de sencillez.

Porque busca a Dios, la persona está comunicada esencialmente con los otros como próximos, cósmicamente relacionada con el ser de todas las personas. Experimenta a Dios como fundamento en que se apoya su contingencia y por esto tiene consciencia de la solidez total del ser del universo y del hombre.

Cada persona es, además, el centro de la filosofía. Pero la clave de bóveda de la comprensión de la realidad humana y de la realidad del universo es Dios <sup>6</sup>.

Dios es principio constitutivo del ser. Principio y fin. El que aparece también en el cenit del firmamento <sup>7</sup> que se eleva sobre el horizonte humano.

"En este sentido, Dios es el centro de la Filosofía, porque es el centro de todas las soluciones filosóficas, precisamente porque El es el ser por excelencia y fuente de todos los seres" <sup>8</sup>.

En este horizonte humano que se hace más humano en el trabajo continuo de la esencia del hombre, del **sí mismo**, nos encontramos a Dios en cada atajo hacia nuestro núcleo óntico. Dios se hace patente del modo más vivo en las relaciones que nos unen a la realidad. En especial, en la dirección que nos impulsa al centro de cada persona, de un modo singular,



vívido. La delectación que nos produce el contacto con el ser del otro tiene esta inefable naturaleza: la del cumplimiento más profundo de nuestra **mismidad**. Tal es la satisfacción y la plenitud insospechadas que se cifran en la **in-sistencia**.

En la filosofía in-sistencial, hay un perfume de Dios saliéndonos al encuentro en las cosas sencillas, Dios se nos hace contradizido. Responde. Hay una invocación desde la naturaleza humana, desde la unidad óntica que reposa en la in-sistencia. Y Dios responde, en un proceso en el que llamado y respuesta constituyen la esencia de un diálogo en el que consiste la **autorrealización**.

El fin del hombre aparece en este llano. Se experimenta en este proceso de perfección con que se hila la textura de la autoconsciencia, el autodomínio, la autodecisión <sup>9</sup>, en el marco de la trascendencia y en el movimiento ascendente del amor.

El amor nos centra en nuestra propia in-sistencia y en el respeto auténtico por la subjetividad del prójimo... Entonces, dice Ismael Quiles, se hace posible una vida común, en la plenitud de dos subjetividades. Descubrir verdaderamente al prójimo es descubrir a Dios, hacerlo conocido para nosotros, aceptarlo en la base de nuestra propia aceptación <sup>10</sup>.

### **In-sistencia y fin**

En la apertura esencial al mundo que se logra merced a la interiorización, tenemos la condición plena del encuentro del **sí mismo**: "entonces, el Yo surge en toda su autenticidad, en toda su plenitud. Es como la integración del conjunto de nuestras experiencias humanas: frente, con y entre ellas. Experiencia auténtica por excelencia" <sup>11</sup>.

La in-sistencia está ligada al conocimiento de Dios. La experiencia del principio óntico de unidad se convierte en experiencia del fundamento; el filósofo habla de la "experiencia infinito-finita del yo".

"Esta percepción de la finitud y contingencia en todo el ámbito de la experiencia in-sistencial, es ya una especie de

resonancia de lo infinito". Es lo que suele llamarse "ausencia presente del infinito" <sup>12</sup>.

Es necesario persuadirnos –dice el maestro Quiles– de que la falta de sentido, la insatisfacción, la contingencia, representan una apetencia de infinito; un mensaje de la precariedad, que reclama una búsqueda de infinito.

Es importante subrayar que este Infinito es Infinito Personal que no es simplemente encontrado, sino que responde con un perfecto lenguaje interior, de in-sistencia a In-sistencia, generando una comunicación esperada.

Es éste el momento culminante de la vida humana. El encuentro que estimula nuestra identidad desde la Perfecta Identidad. Se trata de alcanzar la plenitud del ser a pleno gozo del Ser. En la delectación de tocar el fondo de nuestro ser y lo Absoluto en que él debe fundarse y, a la vez, sentirlo fundado <sup>13</sup>.

Es interesante el énfasis con que subraya, en la Antropología Filosófica In-sistencial, el carácter sencillo, de tono cotidiano, de esta consciencia de Dios, poniéndolo a nuestro alcance.

"La reflexión, dice, nos confirma la consciencia directa que tenemos de nuestras vivencias directas del fondo de nuestro ser. De esta manera, habitualmente estamos dominados por la presencia de lo Absoluto, experimentada en nuestras vivencias cotidianas".

### **In-sistencia como consciencia del fin**

La in-sistencia como práctica de la interioridad, como búsqueda de perfección y felicidad, es experiencia del fin. Como vivencia de nuestra precariedad y, a la vez, de nuestra exigencia del fundamento, es experiencia metafísica del fin.

"Así que, con seguridad, experimentamos en nosotros una flecha hacia el ser en cuanto ser subsistente: flecha que nos dirige, nos lleva a Dios, reclama a Dios, como expli-



cación nuestra. Captamos la patencia y presencia del ser absoluto personal y, además, una experiencia del ser en cuanto ser concreto, principio universalísimo y que trasciende a todos los entes. El carácter personal de Dios, respondiendo a nuestro impulso óntico en el horizonte de la respuesta total".

La in-sistencia es el paisaje de una dinámica trascendente: el proceso natural del hombre hacia su propio fin que es la integración de la persona humana en Dios.

La explicación integral de los problemas humanos sólo es posible en el nivel ontológico del diálogo entre el hombre y Dios. Dios es el espacio del encuentro personal.

El eco de la divinidad <sup>14</sup> crea en la persona humana una resonancia de especial intimidad e insistencia. Sin Dios, la vida y la libertad humana son incomprensibles. Como la dignidad, la autonomía frente al cosmos, como la explicación de la persona psicológica, metafísica y moral.

Pero se ha dicho algo más: en el in-sistencialismo se da una integración sobrenatural de la persona humana en Dios. Un nuevo ámbito de perfección y felicidad. El hombre, Hijo de Dios, por Jesucristo, por el cauce de la Iglesia se eleva sobre la historia a un fin sobrenatural, haciendo más tangible la realidad histórica de la Iglesia Católica.

Dice Ismael Quiles: "Quedaría trunco el estudio del hombre si no iluminamos su misterio con la Gracia y al Revelación, porque Jesucristo muestra que no hay más que un solo y último fin: el sobrenatural; no hay más que un solo camino, la Iglesia Católica; no hay más que un solo Redentor, Jesucristo" <sup>15</sup>.

El hombre quilesiano tiene, por la virtud de la in-sistencia, la promesa segura de su plenitud. Porque Jesucristo, el pleno paradigma, es la figura de la In-sistencia plena; del ensimismamiento perfecto para perfilar el Verbo, la Palabra singular de la redención y, a la vez, el diálogo perfecto con el Padre en la integridad del silencio.

## Segunda Parte

### El fin de la educación

#### La educación, en la Filosofía In-sistencial

La *Filosofía de la Educación Personalista* de Ismael Quiles es una cumbre de su pensamiento. La formación humana, motivo central de su vida y de su producción filosófica, culmina en la cuestión del fin de la educación.

El tono coloquial de esta obra revelan que, tal como dice el prólogo, surgió del pensamiento compartido por el maestro y los alumnos en clases del ciclo pedagógico de la Universidad del Salvador. El maestro Quiles convertía una clase o una charla circunstancial en una ocasión privilegiada de formación esencial.

Su voz, su gesto, su palabra, nos ponían sin rodeos frente a la hondura de su propia interioridad y con él comenzábamos otra vez el viaje al interior de nosotros mismos, en un ejercicio de la interioridad que significaba un compromiso vital con la misión de personalizar.

Personalizar la educación. Personalizar la cultura.

La in-sistencia como método pedagógico provoca el desarrollo de la autoconsciencia como una consciencia plena de la identidad personal. Como consciencia plena del diálogo con la identidad, en cada hecho, en cada objeto, en cada persona. Nos hace detener en la estación del **sí mismo** y nos vivencia el principio metafísico orientador de la educación. Es el acto de la personalización esencial que surge de lo común y todo lo transforma en profundamente humano. Tallar en cada alumno la hondura de su **sí mismo**, para que se vivencie profundamente humano, en un diálogo creador de nuestra propia interioridad en que el alumno siente una patencia original de su dignidad, al descubrir que comparte como principio constitutivo nuestro propio proceso de autorrealización.

Educación como autoafirmación en la unidad óntica perfecta de nuestra personalidad, como proceso de **ser más sí mismo**. Como intención y realización del fin del hombre. ¿Pa-



tencia de Dios en la vida concreta? Ejercicio de la interioridad para una exteriorización más plena, conjunción de la unidad de pensamiento y acción. La educabilidad es la clara y directa percepción del yo interior como posibilidad frente a un horizonte infinito de elección. Frente a un Absoluto que se separa para interpelar más profundamente. Es el cauce de la búsqueda de Dios.

El Padre Ismael Quiles asume el carácter protréptico de la Filosofía <sup>16</sup>, como tarea que debe realizar el hombre para orientar la vida y darle sentido. De allí la importancia que reclama para la formación filosófica del educador. Formación in-sistencial, dice, en la práctica de la in-sistencia, para instar profundamente sobre el fin, para mantenerse firme en el ser, con los pies en la tierra, habitando su propia interioridad. La educación como experiencia y misión esencialmente humana se funda en la metafísica. Constituye la experiencia de hacer presente a sí mismo la esencia óntica de uno mismo, en una presencia consciencia de nuestra interioridad <sup>17</sup>.

Esta gozosa tarea implica una responsabilidad que une ser y deber ser en un crecimiento interior que nos exige cada vez más ser un **sí mismo**, para una coherencia esencial con la persona como dinámica de la unidad óntica.

La fuerza axiológica que constituye la calidad de la educación surge de esta dirección de lo pedagógico al **ser**, como prioridad del valor como intencionalidad del proceso autónomo de construir el **sí mismo** para ser más **sí mismo**.

La gravitación óntica del acto del amor por la integración suprema del **sí** al **tú** en la plenitud esencial, prescribe el fin del acto educativo: **ser en sí, paz del corazón, libertad y amor**.

Esta dimensión del diálogo del **sí mismo** abre una promesa reveladora de un nuevo horizonte para la educación.

### **La causa final y el principio óntico de unidad**

Con magistral claridad, Ismael Quiles refiere la falsedad

del antifinalismo pedagógico. Se refiere a John Dewey, en la *Filosofía de la Educación Personalista*. El hombre, como un proceso en proceso que no admite la propuesta de un fin, lo inspira nuevamente a pensar en el fin del hombre como concentración e integración esencial en Dios.

La negación del principio de finalidad es negación del principio de unidad, es negación de la existencia de Dios y de la supremacía del espíritu sobre toda condición. Es utilizada por las filosofías materialistas para justificar su reducción a lo inmediato, a lo casual, al destino o a la fatalidad.

La reaparición de la filosofía del devenir que niega el valor ontológico del principio de unidad y que identifica la existencia con el devenir, nos hace apreciar la inspiración finalística de la *Filosofía de la Educación Personalista* de Ismael Quiles.

Así, frente a los relativismos contemporáneos, frente a la pérdida del sujeto que postula al postmodernismo, frente a la caída de los valores y al desplazamiento de la humano en el diálogo pedagógico y cultural, este maestro de la interioridad vuelve a comunicar su tesis ejemplar de la personalización como horizonte de la educación.

### Ismael Quiles

El aporte más trascendente a la educación argentina de las últimas décadas. El autor e inspirador de la ley de enseñanza libre. El humilde basamento de todo pensamiento de la educación de nuestro país que declare la primacía de la persona como principio y fin de toda acción y de todo proyecto, congresos, Ley Federal de Educación. El que formó discípulos que echaron raíces en su propia ejemplaridad. El que dio alma al ideario de la Universidad del Salvador. El que forma educadores desde su Filosofía en polos cardinales del país, en Méjico, en España, en EE.UU., en Alemania, en rincones donde se descubre la vigencia del humanismo y del valor de la persona como foco de iluminación de la ciencia.



Ismael Quiles, el infatigable maestro, el buen amigo del camino de nuestra propia interioridad.

Mi maestro.

El maestro de jóvenes que hoy le conocen por primera vez y se encuentran por primera vez con su propio ser, en la lectura de su obra, en los videos que publicó como manantial de esta presencia viva que hoy da frutos maduros en un nuevo pensamiento.

Ismael Quiles, el iniciador de la Filosofía del próximo siglo, filosofía que he tenido el honor de escuchar y meditar, renovada y enriquecida en los sabios maestros de este VII Coloquio, en la firme y tan dedicada conducción de Mercedes Terrén, en su magisterio.

Ismael Quiles es presente y es el futuro de la educación. Es la promesa de un nuevo tiempo y de una nueva palabra. Vuelve a decirnos hoy, al término de este esfuerzo intelectual del VII Coloquio: hay algo más: **hay que ser santos.**

**Hay que ser más.** Arriba, y adelante, para mayor gloria de Dios.

Firmes en nuestra interioridad, ejerciendo el supremo señorío de ser los hijos amados de Dios, en Jesucristo. Contemplándole, como Ignacio, para enviar amor.

## NOTAS

- <sup>1</sup> QUILES, Ismael. *Introducción a la Filosofía*. Buenos Aires. Depalma. 1983.
- <sup>2</sup> QUILES, Ismael. *Filosofía de la Educación Personalista*. Buenos Aires. Depalma. 1981.
- <sup>3</sup> QUILES, Ismael. *Plotino*. Depalma. Bs. As. 1987. Pág. 91.
- <sup>4</sup> QUILES, Ismael. *Introducción a la Filosofía*. Depalma. Bs. As. 1983. Pág. 201.
- <sup>5</sup> QUILES, Ismael. *Francisco Suárez, su Metafísica*. Depalma. Bs. As. 1989. XII.
- <sup>6</sup> QUILES, Ismael. *Introducción a la Filosofía*. Op. cit. P. 264.
- <sup>7</sup> QUILES, Ismael. *Introducción a la Filosofía*. Op. cit. P. 264.
- <sup>8</sup> Ibid.
- <sup>9</sup> QUILES, Ismael. *Antropología Filosófica In-sistencial*. Depalma. Bs. As. 1978. Cap. V.
- <sup>10</sup> Op. Cit. Pág. 148.
- <sup>11</sup> Op. Cit. Pág. 149.
- <sup>12</sup> QUILES, Ismael. *Antropología Filosófica In-sistencial*. Op. Cit. Pág. 150.
- <sup>13</sup> Op. Cit. Pág. 163. "Esta experiencia tiene un valor especial a la luz de la in-sistencia, tal como la hemos declarado, y creemos que tal es su verdadera realidad. En nuestra in-sistencia, el mundo exterior es una "condición" y un "despertar" de nuestra subjetividad, y nos sentimos compenetrados con él, porque somos in-sistencia encarnada, coexistiendo materialmente, es decir, en la materia, con el mundo, y capacitados para tener la experiencia total de la materia de nuestra vida, que es a la vez material y consciente. Nada extraño que podamos captar la presencia misteriosa del Absoluto en el cosmos material, que..."
- <sup>14</sup> QUILES, Ismael. *La Persona Humana*. Depalma. Bs. As. 1980. Pág. 448.
- <sup>15</sup> Op. Cit. Pág. 450.
- <sup>16</sup> BRO, Diego. La doctrina del hombre en la filosofía In-sistencial, en *1er Coloquio Internacional sobre Antropología Filosófica In-sistencial* Bs. As. De Palma. 1981. P. 29.
- <sup>17</sup> QUILES, Ismael. In-sistencia y educación en *2do Coloquio Internacional de Filosofía In-sistencial y educación*. Ser y Saber. Bs. As. 1981.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTOTELES. *Metafísica*. Madrid. Medina y Navarro. 1947.
- BREZINKA, Wolfgang. *La educación en una sociedad en crisis*. Madrid. Narcea. 1990.
- DE FINANCE, Joseph. *Ensayo sobre el obrar humano*. Madrid, Gredos. 1969.
- LAGRANGE, Garrigou. *El realismo del principio de finalidad*. París. Desclée de Brouwer. 1947.
- QUILES, Ismael. *Antropología filosófica in-sistencial*. Bs. As., Depalma, 1978.



- QUILES, Ismael. *La persona humana*. Bs. As., Depalma, 1980.
- QUILES, Ismael. *Introducción a la filosofía*. Bs. As., Depalma, 1983.
- QUILES, Ismael. *Filosofía y religión*. Bs. As., Depalma, 1985.
- QUILES, Ismael. *Filosofía de la educación personalista*. Bs. As., Depalma, 1981.
- QUILES, Ismael. *Plotino*. Bs. As., Depalma, 1987.
- QUILES, Ismael. *Francisco Suárez, S.J. Su metafísica*. Bs. As., Depalma, 1989.
- QUILES, Ismael. *Cómo ser sí mismo*. Bs. As., Depalma, 1990.
- Segundo Coloquio Internacional de Filosofía In-sistencial*. Bs. As., Fundación Ser y Saber, 1981.
- Primer Coloquio Internacional sobre Antropología Filosófica In-sistencial*. Bs. As., Depalma, 1981.
- ROMANI, Celia. *Filosofía In-sistencial y educación*. Bs. As., Ediciones Universidad del Salvador, 1990.
- ROMANI, Celia. *El fin de la educación*. Bs. As., Lumen., 1994.

**ISMAEL QUILES, S.J.**  
**PROFETA DE LA EDUCACIÓN**  
**PARA UN MUNDO PACÍFICO**

**Prof. Gabriella Giani di Raimondo**  
Libera Università Maria SS., Assunta,  
Roma, Italia.

**Estímulos educativos en el pensamiento de Ismael Quiles**

Nuestras reflexiones se concentran sobre el pensamiento de Ismael Quiles, el cual, a partir de su multiforme experiencia como hombre de cultura y de espiritualidad, ofrece una amplia gama de estímulos al educador de hoy, comprometido con un mundo siempre menos atento al llamado de la trascendencia y de lo humano.

Para que el hombre, en su propio "εθoς" —es decir, en la manera externa del comportamiento— alcance la personal dimensión humana mediante el "ἠθoς" (entendido como costumbre, modo de ser, hábito moral), debe conocer su identidad, es decir, debe descubrir sí mismo a sí mismo, en una actitud que conjugue la concentración en sí (y por ende, la soledad) y la apertura al otro distinto de sí (y por ende la comunión).

Este empeño de concentración en la propia interioridad para mejor recibir los llamados del otro es, a la vez, experiencia puntual, metafísica existencial, método de conscientización; la in-sistencia que nos propone Ismael Quiles.

Que este objetivo sea a la vez fundamental y difícil de al-



canzar, lo demuestra también el hecho de que ya en la antigua Grecia el dios amonestaba, desde la entrada del templo de Delos: "γνώτι σεαυτόν".

La condición esencial de toda relación auténtica del hombre con el mundo exterior es que la misma parte 'desde dentro', o que, por lo menos, si se provoca desde fuera, sea reconocida y aceptada en el interior de cada uno. Este 'recogerse en la propia interioridad, instalarse en sí o dentro de sí, estar en sí', es lo que llamamos "in-sistir o in-sistencia, dando al término un significado más concorde con su etimología que con su uso corriente".

"La in-sistencia no es una 'idea abstracta', sino la expresión de 'una experiencia' y, por tanto, se da en el orden de relaciones determinadas".

Pero la "in-sistencia" no significa tan solo, como acabamos de ver, una metafísica de la esencia del hombre y de sus relaciones fundamentales con el mundo y con las demás personas, sino también método. Como método, la in-sistencia sostiene que el conocimiento filosófico tiene su primer origen y un amplio campo de investigación en la reflexión, en el recogimiento interior del hombre sobre sí mismo y en el esfuerzo elucidatorio de sus experiencias íntimas: "in-sistencia es consciencia" <sup>1</sup>.

Esta concentración del yo sobre sí mismo, no es un "desordenado egocentrismo" o un vacío solipsismo, ni una especie de aislamiento de las cosas exteriores para permanecer consigo mismo; es más bien una experiencia óptica que permite conocer el propio ser y las relaciones con los otros seres para tomar "posesión de su yo", por una interiorización, por intusleger o un in-sistere en sí mismo" <sup>2</sup>. "En efecto, el in-sistente es un ser que vuelve sobre sí mismo; que está en sí; que toma posesión de sí mismo, lo que equivale a tener consciencia de sí, y promueve la libertad y la responsabilidad" <sup>3</sup>.

En la auténtica in-sistencia el hombre "toma consciencia

de la contingencia de su propio ser", de la precariedad, "de la radical insuficiencia de sí mismo" <sup>4</sup> y, ejerciendo su libertad se orienta desde adentro hacia afuera (ex-sistencia), hacia los objetos distintos de sí "para ser más hacia dentro" y "poder afirmar su 'yo' frente al mundo" <sup>5</sup> (re-insistencia) "si-no un éc-stasi hacia lo más interior de sí y de su fundamento" hacia el Fundamento absoluto, cuya esencia es el sistere, ser in sí mismo, como "Sistencia absoluta". "La materia es para el hombre; y el hombre es para Dios: lo existente, lo puramente material, es para lo in-sistente; lo in-sistente es para la sistencia, es decir, para Dios, en quien se cierra la cadena del ser y en quien había comenzado" <sup>6</sup>.

Para que el hombre pueda alcanzar esta meta -ineludible, para quien quiera vivir- como persona, es decir en libertad y consciencia, tiene que abrirse al mundo y a los otros, sin por eso reducir al otro, mero instrumento, volviendo instrumental la apertura a lo social. Ésta, en cambio, debe inscribirse en el horizonte dialógico, en el que cada cual se abre al otro para reconocerle en su alteridad.

En esta perspectiva de Quiles se sitúan las sugerencias educativas que iremos considerando, siguiendo también las huellas de otro pensador, de ambiente diferente, pero de espiritualidad tan intensa como semejante: Martin Buber. Éste, nacido en Viena en 1878, desarrolla su reflexión a través de la frecuentación del Antiguo Testamento y del chassidismo, un movimiento hebreo que se desarrolló en épocas y lugares lejanos entre sí (desde el helenismo hasta la Europa del '700) y que se caracteriza por una visión de profunda religiosidad con raigambres místicas <sup>7</sup>.

La radicalidad de la relación consigo mismo pone al hombre cara a cara con la personal responsabilidad de ser un sujeto original, que se percibe en su unicidad y por lo tanto descarta la imitación de acciones preconstituídas y de actitudes a la moda, para dar lugar a la sinceridad y a la humildad de comportamientos creativos, vividos en la recipro-



cidad de la relación con los demás. En efecto, la autoconsciencia, es decir la afirmación de sí mismo a sí mismo, se realiza solamente en la relación con los demás, vivida con atento equilibrio que aleje a la vez la construcción de grupos intimistas y la inclusión despersonalizadora en la masa, a fin de alcanzar la dimensión humanizadora —es decir a la vez personal y comunitaria— en la que el Yo y el Tú son claramente dos, pero en la que el dualismo es superado por la caridad mediante la proximidad buscada y realizada.

Todo esto impone, por una parte, que se eviten cómodos atajos aun de signo opuesto (oponerse tozudamente al otro; homologarlo con obsecuencia, prescindir de él totalmente), por otra parte que cada uno, en la profundidad de su ser, aprenda a conocer también el valor de la soledad, logrando, sin embargo, evitar su absolutización, y recoger en cambio sus estímulos problematizadores.

Por lo tanto, el juego dialéctico en el que hay que educar —y educarse— consiste, por un lado en reconocer y defender la propia identidad como punto fuerte sobre el cual construir el propio ser (in-sistencia), por otro lado en la apertura y el intercambio fecundo que reconoce la diversidad y la acepta como fuente de autoconsciencia y de enriquecimiento recíproco.

Nunca como hoy, por la propagación de la masificación que deriva del abuso de la utilización de los medios de comunicación, es urgente fijar la atención hacia la doble dimensión: personal y comunitaria, para no olvidar las propias características personales y de grupo, incrementando paralelamente la iniciativa dialéctica hacia lo "diferente". En la época actual se vuelve más que nunca necesaria la coexistencia con el mundo entero, coexistencia que se renueva continuamente y que estimula la construcción tanto del Yo como del Tú, en un recíproco intercambio dinámico. La vida personal, afirma Buber, "se hace Yo en el Tú"<sup>8</sup>, por cuanto el hombre desarrolla la propia libertad y la propia creatividad mediante la relación. A partir de la calidad de esta relación

(no, por lo tanto, del hecho de que el Tú sea hombre o cosa) es decir, a partir de la actitud del sujeto que considera al otro como sujeto (es decir como Tú) o como objeto (cosificándolo utilitariamente y reduciéndolo a un Ello), se da la calidad de la existencia del Yo: auténtica o inauténtica, caracterizada —esta última— no por el ser sino por el parecer. “Debo mirar al prójimo de otra in-sistencia. Pero no solamente debo respetar su personalidad y tratarlo como una subjetividad, sino que este respeto debe extenderse a lo más propio de toda subjetividad, de toda in-sistencia, que es la libertad. Cuando manejo a un hombre pisoteando su libertad, y aun desconociéndola, margino en él lo más propio de su personalidad y de su objetividad. Por una parte, lo quiero considerar como hombre, como un ‘tú’, y por otra, lo estoy convirtiendo en una ‘cosa’. Cuando desconozco su libertad, cuando no lo abordo con delicadeza ‘como ser libre’, entonces no lo reconozco como auténtico sujeto, no encuentro al ‘tú’ como ‘tú’.”

“‘El otro’ no es para mí ‘él’, sino ‘tú’. No hablo de él ni con él como de una cosa o con una tercera persona, sino con la segunda respecto de mi yo; con un interlocutor ontológico con el cual no me liga tan sólo la conversación exterior, sino un lazo de ‘intimidad personal’, una comunión más estrecha, una co-sistencia más plena”.

“Al respetar al otro en su personalidad, yo mismo me encuentro frente a él como personalidad, como auténtica persona, y encuentro en él el eco debido a otra persona”<sup>9</sup>.

Esta riqueza inagotable, que le llega al hombre por el encuentro auténtico con el otro, no debe, sin embargo, inducirlo a descuidar la esfera del Ello, sino a experimentarla, evitando así el riesgo de una cerrazón pseudo-mística. El hombre debe abrirse a la dimensión más externa de la realidad: “sin el Ello el hombre no puede vivir”<sup>10</sup>. Por otra parte, apenas el hombre se pone en contacto con el Tú y con el Ello, se encuentra in-satisfecho y experimenta su ser precario, su contingencia.



"Dicha insatisfacción obliga al hombre a buscar una experiencia más profunda de sí, y entonces experimenta que "está-sostenido-en-su-ser", por un fundamento "absoluto", el fundamento absoluto de todo ser, en el cual él se encuentra apuntalado, 'fundado'". Por lo tanto "el in-sistencialismo, como ya lo hemos repetido, no sólo es un método de interioridad y de subjetividad, sino que además es una expresión metafísica de las estructuras ónticas últimas del ser humano" <sup>11</sup>.

Sólo en el Tú Absoluto se halla el fundamento del encuentro con el mundo de la naturaleza y con el mundo del hombre, por cuanto el Tú Absoluto no puede nunca transformarse en Ello, aunque el hombre tratase de cosificarlo. Recíprocamente es en el encuentro con el Tú singular que el hombre puede percibir la presencia de Dios. Observando la situación de lo cotidiano, que es siempre un mensaje de Dios a la criatura, el hombre puede percibir la presencia de Dios. Observando la situación de lo cotidiano, que es siempre un mensaje de Dios a la criatura, el hombre descubre al Absoluto, aun cuando no lo está buscando. En la caridad, el diálogo se vuelve sacramento de Dios, a condición de que se instaurare con el Absoluto una relación consciente, en la que el hombre se ponga a la búsqueda no de un programa pre-establecido (Dios respeta la libertad del hombre), sino de Su voluntad infinitamente creativa; ella propone y no prescribe, esperando no la recepción pasiva sino la adhesión personal. Dios es entonces el horizonte en el que el hombre debe colocar la propia situación existencial y leerla como la Palabra que el Absoluto dice a cada uno.

Bajo esta luz el intercambio entre diferentes sujetos, aún acarreando un momentáneo alejamiento de sí, para concentrar la propia atención fuera de sí, provoca un distanciamiento respecto del propio Yo, lo cual es el presupuesto para la relación auténtica y el requisito para el conocimiento del Yo a sí mismo.

Así la vida personal se hace Yo en el Tú, por cuanto la li-

bertad y la creatividad de cada hombre singular se actúan en la relación.

Para que la dinámica dual sea auténtica, ella debe trascenderse en la dimensión del nosotros, que valore conjuntamente el aspecto personal y comunitario.

Si, en cambio, el encuentro con los otros está en función del propio Yo y el intercambio dialógico tiende a imponer la propia identidad y las propias ideas, aunque fuera la propia religión, el hombre traicionaría el significado de la auténtica relación, traicionaría la propia vocación y entraría en un estado de crisis profunda. Solo la apertura al Tú en la óptica del Tú Absoluto, posibilita que cada uno de los interlocutores advierta, en la propia in-sistencia, la experiencia interior de la relación, en la que cada uno percibe, en la reciprocidad, lo irrepetible del propio Yo y del Tú del otro.

Una sintonía tan profunda no se da por la mera suma algebraica de los sumandos, sino por la dimensión **entre**, es decir por algo que dice novedad y creatividad, enriqueciendo tanto el Yo como el Tú y exaltando la diversidad. "No hay individuos, sino tan solo comunidad" proclama Buber <sup>12</sup>. Por lo tanto cada individuo es sí mismo, sólo es tal si está insertado en la comunidad que revela y exalta las características personales del mismo.

La comunidad entonces no consiste en una aglomeración de individuos acomunitariados por intereses idénticos; ella, por el contrario es el lugar en que cada cual se realiza a sí mismo en un proyecto existencial en el que los hombres se vuelven una cosa sola, ayudándose recíprocamente a interpretar el diseño de Dios sobre cada persona singular.

En efecto, la relación hombre-mundo no se realiza en el magma de la muchedumbre <sup>13</sup>, en el que el sujeto permanece cosificado, sino en la relación auténtica: Yo-Tú, Yo-Tú Absoluto. En esta relación, el hombre, constituyéndose con todo su "sí mismo" como respuesta surgida de la relación con Dios, colabora con Él en la creación del mundo.



De aquí surge la necesidad de la relación tridimensional: educador–educando–mundo. En efecto, a partir del momento en que educando y educador colaboran para la recíproca realización, participan en la construcción del mundo que, a su vez, contribuye a la madurez personal de ambos. Por esto la educación es una perenne novedad: un viaje jamás concluido a la búsqueda de caminos inexplorados que –como propone Quiles– requieren autoconsciencia, autocontrol, autodecisión; ella exige determinación e intencionalidad para contruir la relación e interpela a la responsabilidad personal para las decisiones que hay que asumir hacia sí, hacia los otros, hacia el mundo. El hombre “una vez que se halla situado en sí mismo, y ante los diversos caminos en que puede orientarse, descubre la ‘posibilidad de elección’ de un camino determinado: es decir, de la “dirección” en que ha de actuar. Esta experiencia no es otra que la **experiencia de la libertad**, contenida en la experiencia in–sistencial, por la que el hombre toma más profunda consciencia de sí, frente al mundo circundante.

La in–sistencia revela la libertad y es la condición necesaria de la libertad. Sólo el ser que se recoge a sí mismo en su interior, puede ser libre, porque la libertad sólo “desde dentro” es posible. Libertad significa en rigor dirección de adentro hacia afuera. “Es claro que, ‘responsabilidad’ significa ‘capacidad y obligación’ de responder, y que el hombre deberá responder en último término ante su Fundamento, acerca de la elección de su propio destino, es decir, deberá aceptar las consecuencias de su propia elección” <sup>14</sup>.

La espléndida dinámica del ser humano no admite atajos ni itinerarios predispuestos, mas exige el riesgo de la decisión para cada experiencia humana que se quiera realizar a través de la constitutiva dimensión relacional; ésta favorece, en la relación dialógica, la realización de la persona como Yo–Tú. “Educar significa hacer que una selección del mundo actúe sobre una persona, mediante otra persona” <sup>15</sup>. “La

in-sistencia necesita de la ex-sistencia". La ex-sistencia del mundo exterior es como núcleo de la realidad, distinto de la realidad in-sistencial del hombre. La ex-sistencia me hace descubrir mi yo como tal, por contraposición con el mundo: "el yo sin el mundo quedaría en el vacío y no llegaría seguramente a tener consciencia de sí". Además, puesto que, el hombre es activo por esencia, y "la acción necesita del mundo como materia y choque de ella": "somos activos 'en el mundo'" y debemos utilizarlos como instrumento <sup>16</sup>.

El hombre posee la certidumbre de la realidad del mundo exterior y de la necesidad de relacionarse con él. "Un mundo sin hombres, sería un mundo sin luz, sin color, sin formas, sin sonidos... un mundo muerto" (afirma plásticamente Quiles); por otra parte "ojos, oídos, gustos, tacto, afectos, tendencias sensitivas, quedan como muertos en el vacío, si les falta la resistencia del mundo. Hay, pues, una relación trascendental; una coestructuración entre el hombre y el mundo" <sup>17</sup>, la materia del mundo es el campo en el cual se ejercitan los sentidos del hombre.

Pero el mundo no es dócil y resiste al hombre, que usa las mismas cosas del mundo para gobernarlo y vencerlo. ¿Es verdadera antítesis o es más bien síntesis? Ismael Quiles habla de "una mezcla de in-sistencia y ex-sistencia", "una dualidad polar" y afirma que este condicionamiento mutuo de la in-sistencia y de la ex-sistencia, del yo y del mundo, tiene una raíz óptica profunda... es la 'comunidad del ser' entre el hombre y el mundo" <sup>18</sup>.

La necesaria interferencia hombre-mundo no los iguala entre sí, y, en la intimidad ontológica que los une, halla distinción de uno frente al otro, en efecto, el mundo tiene una estructura previa que constituye la "esencia" de las cosas y que es una "realidad en sí".

En conclusión: entre estructuras del hombre y estructuras del mundo hay interferencia e inter acción: nuestra experiencia compleja del mundo va de la in-sistencia a la ex-sistencia



para tornar otra vez a la in-sistencia: mi mundo, mi ex-sistencia han sido configurados por mi in-sistencia; más todavía, mi subjetividad es necesaria para que mi mundo pueda ser tal: yo y mundo se reclaman el uno al otro. La vida del hombre queda incompleta sin el mundo y forma una totalidad con el mundo material: "El hombre es un "ser encarnado" apunta Gabriel Marcel y que Ismael Quiles cita; su in-sistencia está ligada a un cuerpo material, el cual, a su vez, está dentro del cosmos; la materia será "un nuevo escenario para el espíritu" y "el hombre se halla en el universo como la creatura superior: como el puente entre la materia y el espíritu"<sup>19</sup>.

Para facilitar la intuición de lo que tratamos de proponer, nos servimos de una imagen constituida por un círculo: en la circunferencia se colocan los hombres, uno al lado del otro, justamente como los puntos de un círculo; al centro de la circunferencia está Dios. Cuanto más los hombres se acercan al centro, es decir a Dios, transitando por el rayo que une cada punto de la circunferencia con el centro, más se acercan a los otros hombres.

En esta imagen del círculo cada Tú singular es un camino hacia el Tú Eterno; es una gotita del perenne manantial del Tú Absoluto y es, a la vez, un camino abierto hacia el ser del Tú: la relación recíproca entre los hombres es viva y vivificante, sólo si se alimenta con el Centro vivo y vivificante. Recíprocamente, cuanto cada uno más se acerca a los otros hombres, tanto más disminuye su distancia de Dios: "En el 'nosotros' descubrimos una "exigencia ontológica del Absoluto". "La consciencia de 'nuestra' inter-in-sistencia 'nos' revela también a Dios más interior al 'nosotros' que nosotros mismos". "Nuestra inter-in-sistencia cobra plenitud cuando se apoya en la Sistencia Absoluta, en la cual todos recobramos nuestra seguridad, nuestro sentido, nuestro ser, nuestra in-sistencia. En una palabra, la inter-in-sistencia, la comunidad, el 'nosotros', cobran su pleno sentido y relieve cuando se convierte en una inter-in-sistencia"<sup>20</sup>.

Así, la persona lleva al cumplimiento de la propia fisonomía irrepetible, sólo cuando es encuentro, diálogo, relación; paradójicamente cuanto más profunda es la relación interpersonal, tanto más rica es la autonomía del sujeto; el mundo mismo se transforma en la medida en que el hombre, sumergiéndose en él, se transforma mediante ese contacto.

Se podría pensar que el pecado original consiste en que el hombre permanece cerrado en sí, en la propia soledad, sordo a las exigencias del mundo que, por el contrario, necesita de la presencia del otro en la verdad de todo el ser, abierto a la sintonía del Logos: una "auténtica libertad surge con plenitud en la comunión (inter-in-sistencia) con las otras personas y con Dios"; "esta íntima presencia de Dios en el 'nosotros' no hace sino reforzar la auténtica comunión"<sup>21</sup>.

El hecho de tender constantemente hacia el centro, ayudará a cada uno a liberarse de la tentación permanente: la de buscar en el mundo no la presencia vital del Tú, sino el dominio despótico sobre él, banalizando el Yo, ya sea encerrándolo en un aislamiento egoísta, ya sea sofocándolo en el magma de la muchedumbre. Sólo si logra olvidarse a sí mismo (es decir tanto en su felicidad terrena cuanto en la paz del alma —que a menudo también se reduce a una forma de egocentrismo— y zambullirse en el mundo para ponerse al servicio de Dios, el hombre encontrará verdaderamente a los otros, colaborando con cada uno para que realice lo que el Creador espera de él. En esta disponibilidad hacia el otro; en la dirección del Tú, el hombre viaja con los otros, en el mundo, junto a Dios. El mundo constituye el escenario para la ex-sistencia del hombre, el que es actor desde su in-sistencia.

Si la hipótesis que hemos presentado (es decir la relación Yo-Tú-Absoluto en la configuración del círculo en cuyo centro está Dios y en cuya circunferencia los hombres singulares) posee una propia consistencia, preguntémonos entonces ¿en qué dirección tiene que colocarse la educación?



Educación significa crear una relación interpersonal que trabaje hoy para construir el mañana, cuyos responsables son tanto el docente como el alumno; se trata de lanzar un puente invisible entre lo que está presente y lo que se puede tan sólo imaginar. Por otra parte queda por descontado que la relación educativa es una relación asimétrica de **up-down** entre maestro y alumno, en que cada uno está al sintonía del otro, puesto que el recíproco enriquecimiento acontece en la apertura, en el intercambio, en la integración que reconoce y exalta las personales connotaciones y las recíprocas diferencias, aceptando al otro en su entereza, es decir, como existencia espiritual y corpórea.

El hombre es un "ser encarnado" apunta Gabriel Marcel, concepto retomado por Ismael Quiles; su in-sistencia está ligada a un cuerpo material, el cual a su vez está dentro del cosmos; la materia será un "nuevo escenario para el espíritu" y "el hombre se halla en el universo como la creatura superior, como el puente entre la materia y el espíritu".

Aquí se coloca la relación in-sistencia ex-sistencia en la que Dios habla al corazón de cada uno a través del otro.

El tipo de educador que surge a partir de estas reflexiones es el de un sujeto que, realizando un comportamiento pendular entre in-sistencia y ex-sistencia, se coloca como *testigo de una propuesta vital en la que la fe se hace carne*. Sobre la base de esta intencionalidad radical, que se vuelve motor de cada actividad existencial, el educador, recurriendo a la observación y a la sensibilidad, intuye en el educando, mediante el diálogo amoroso y creativo, aún aquellos aspectos indescifrables para los otros.

Lanzándose en la participación del ser del otro, el educador descubre en éste el diseño apenas esbozado y lo explicita, favoreciendo así el crecimiento del otro y el suyo propio. Se trata de aflojar las defensas que el educando opone antes de aceptar el encuentro real, en el que luego reconoce, porque está "dentro de sí" como un requerimiento, la necesidad secreta de otro distinto de sí que sepa develar el Yo al Yo.

A partir del intercambio dialógico nace en el educando la confirmación de su subjetividad irrepetible y por lo tanto el impulso vital para existir como él es.

Esta confirmación del Yo, atestiguada por el educador, brinda al joven confianza en el mundo circundante justamente porque el educador es parte de este mismo mundo.

Por otro lado, el hecho de colocarse en el lugar del otro (ex-sistere) confiere también al educador la posibilidad de mirarse desde otra perspectiva y, por lo tanto, de adquirir un nuevo conocimiento de sí, retornando en sí con crecida consciencia (re-insistencia), siempre atento, con renovada disponibilidad, a abrirse al otro distinto de sí, para juntos contribuir a la transformación del mundo.

El diálogo se vuelve casi un espejo que, reflejando nuestra imagen, la restituye en una luz más límpida, que evidencia los claroscuros y contornos de la misma, de manera que la reconquistamos de modo crítico.

Una relación educativa tan intensa y creativa no se agota en un enfoque analítico, es decir, en una atenta observación que se focaliza en el otro, para obtener informaciones objetivas; ni tan sólo con un enfoque sintético para una percepción global del otro; ella exige un diálogo entre personas que se interpelan y se contestan en la aceptación de la alteridad; ésta hace surgir al otro desde la muchedumbre, acoge el misterio profundo de su persona y lo reconoce en su unicidad.

"El lenguaje supone entre los espíritus un 'contacto previo' a la fabricación y al uso mismo de las palabras... Nos sentimos unidos, sin hablarnos; a veces sin ningún gesto exterior; sólo con la mirada y aún sin mirada. Algo nos une; y vivimos esta unión, 'antes' de las palabras y 'más allá' de las palabras. Existe lo que podríamos llamar la "comunicación del silencio", de la comprensión sin palabras, de la convivencia, sin señales externas que la mantengan y aún la exciten." se trata de un "contacto espiritual". "El medio humano auténtico, de hombre a hombre, de voluntad libre a voluntad libre, de in-sistencia a in-sistencia, para penetrar en la



misteriosidad del otro, es, por una paradoja muy propia de nuestra existencia, el respeto de la in-sistencia ajena; del misterio, que sólo el otro tiene derecho a poseer. Esto es lo suyo, y si le arrancan lo suyo, ya él no es él".

Para que la relación educativa sea fecunda, el educador deberá manejar la relación misma con auténtica disponibilidad hacia cada alumno, sin preferencias personales, más en la aceptación de cada uno, estimulando el alumno a realizarse según el propio proyecto original. En el reconocimiento de la multiplicidad de los tipos de alumnos, el docente reconoce la huella creativa de Dios.

Para que se dé esta relación vital, el docente utilizará en el modo correcto la comunicación.

Esta es una de las experiencias fuertes en la vida del hombre y constituye un rasgo caracterizante de la misma, casi un sello. La reciprocidad es la ley del desarrollo para cada creatura que quiera alcanzar la estatura de adulto.

El hombre, en efecto, comunica con todo su ser, aunque no lo quiera o no lo advierta: la mímica del rostro, los gestos, la postura del cuerpo –todos factores no verbales– aún los silencios expresan algo. Por lo tanto, existencia y comunicación son dos caras de la misma moneda.

Comunicar etimológicamente significa "poner en común" a condición de que el interlocutor realmente lo quiera, y conozca las reglas para ello. En efecto, se puede también hablar sin manifestar el propio pensamiento o los propios sentimientos, ya sea porque se quiere engañar al otro, ya sea porque no se es capaz de instaurar una verdadera relación comunicativa.

Un ámbito de la comunicación es aún bastante débil en la preparación del educador. Puede en efecto suceder que éste, aún conociendo bien la disciplina a enseñar, no sepa cómo presentar las informaciones en un diálogo vital. El aspecto comunicativo debería por lo tanto ser, él también, uno de los objetivos de la preparación profesional del docente.

La educación y, en particular, la instrucción es uno de los más amplios sistemas de comunicación en el que predomina el lenguaje verbal, a tal punto que la enseñanza eficaz pasa por la comunicación bien realizada, es decir la que pone en actos muchos reparos.

Por lo tanto la lección no será sólo frontal, sino dialógica, es decir, capaz de promover la participación de los alumnos.

Significativa es también la disposición de los bancos: posiblemente no perpendicular a la cátedra porque esto provoca una comunicación vertical descendiente, es decir autoritaria.

La interrogación también poseerá la dirección del diálogo, orientado a clarificar los problemas antes que a verificar la asimilación repetitiva de los contenidos. Por ésto es importante que el docente utilice el **feed-back** con el alumno para promover un proceso de autorregulación, en el que tanto el que habla como el que escucha sean los sujetos del acto comunicativo.

En efecto, mediante la palabra –que Fernando Ebner define “naturaleza hablante”<sup>22</sup>– el hombre reconduce en su interioridad cada experiencia externa, estructurando así su humanidad dialogante.

Por otro lado, debemos recordar lo que nos dice el Cardenal Martini<sup>23</sup>, que “Toda comunicación auténtica y profunda nace del silencio. En efecto, cada hablar humano es decirle algo a alguien y ese algo debe nacer dentro nuestro; supones autoidentificarse, ser consciente de sí mismo, saber quien soy y estar contento de poseerme como un don que Dios me ha dado y que me pertenece.”



## NOTAS

- <sup>1</sup> Cfr. QUILES Ismael, *Antropología filosófica in-sistencial*, Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1983, respectivamente pp. XII, 12, 20, 48.
- <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 39.
- <sup>3</sup> *Ibidem*, p. 48.
- <sup>4</sup> *Ibidem*, p. 40.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, p. 39.
- <sup>6</sup> *Ibidem*, respectivamente pp. 41 y 60-61.
- <sup>7</sup> Cfr. Las reflexiones sobre la comunicación en Gabriella DI RAIMONDO GIANI, *Introduzione alla didattica dell'Italiano*, Roma, Armando, 1991, en particular p. 21.
- <sup>8</sup> Cfr. BUBER Martin, *Il principio dialogico*, Milano, de. di Cominità, 1958, p. 188.
- <sup>9</sup> QUILES Ismael, *op. cit.*, respectivamente pp. 130, 124-125, 131.
- <sup>10</sup> BUBER Martin, *op. cit.*, p. 34.
- <sup>11</sup> QUILES Ismael, *op. cit.*, respectivamente pp. 15 y 141.
- <sup>12</sup> Cfr. POMA Andrea, *La filosofía dialogica di Martin Buber*, Torino, Rosenberg-Sellier, 1974, p. 77.
- <sup>13</sup> Cfr. El concepto de "gentío" en Kierkegard y de "muchedumbre" en Heidegger.
- <sup>14</sup> QUILES Ismael, *op. cit.*, respectivamente pp. 49 y 50.
- <sup>15</sup> BUBER Martin, *op. cit.*, p. 248.
- <sup>16</sup> QUILES Ismael, *op. cit.*, las citas siguen a partir de la p 79.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, p. 98.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, p. 80.
- <sup>19</sup> *Ibidem*, respectivamente pp. 55 y 56.
- <sup>20</sup> *Ibidem*, respectivamente pp. 134, 135, 136.
- <sup>21</sup> *Ibidem*, respectivamente p. 18 y 135.
- <sup>22</sup> EBNER Fernando, *Parola e amore*, Illi, Rusconi, p. 83.
- <sup>23</sup> MARTINI Carlo María, *Il silensio*, Casale Monferrato, PIEMME, 1993, pp. 60-61.

## LOS CONCEPTOS DE LIBERTAD Y JUSTICIA EN LA VIDA Y OBRA DE ISMAEL QUILES

Prof. Dr. Horacio Gigli  
Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina.

Desde lo más íntimo de mi persona y antes de desarrollar el tema elegido, quisiera manifestar cuan diferente es la posición de abordar un ítem a partir de una figura como la del Padre Quiles, estando él entre nosotros, física y espiritualmente, como sucedió en oportunidad de hacerlo en el último coloquio de 1991 y hacerlo hoy, cuando respetando la voluntad de Dios de alejarlo de nosotros, sintiendo el enorme vacío de su guía espiritual y asimismo día a día comprender la grandeza de su vida y de su obra, la que sin lugar a dudas se agigantará con el tiempo y con la voluntad de todos aquellos, que como los aquí presentes seguiremos manteniendo viva la llama que con tanto talento, humildad y esfuerzo él supo encender.

No dejaría de ser del todo sincero, sin agregar que la elección del tema "Los conceptos de Libertad y Justicia", provino más que de mi formación jurídica, del repaso de la vida y obra de ese ilustre valenciano que viera por vez primera la luz el 4 de julio de 1906 en el entonces pequeño poblado de Pedralba y que su vocación y fe lo trajera a estas tierras fijando su residencia desde el 4 de marzo de 1932, fecha a partir de la cual y de manera constante e incansable



desarrolló diversas actividades, todas dignas de un verdadero ejemplo de vida.

Siendo yo, hace más de veinte años un joven estudiante del Ciclo Pedagógico de esta Universidad, tuve la dicha de conocer y ser discípulo del Padre Quiles. Era entonces, una Argentina de tiempos convulsionados, donde el respeto por la libertad no era cosa de todos los días. Fue cuando descubrí, a través de su bibliografía, que ese concepto que el padre Quiles tenía de la libertad, no era una mera casualidad, sino el producto, como en todo lo que él hacía, de la intensa reflexión y una permanente actitud de amor al prójimo.

En su obra base: *Antropología Filosófica In-Sistencial*, cuando aborda el tema de Historia y Libertad dice: "*Pero la in-sistencia, en el hombre, no sólo nos revela su consciencia por oposición a los animales irracionales que no poseen consciencia plena, sino que nos manifiesta también otro aspecto, no menos esencial, de la historia: la libertad*".

"*Libertad es la 'auto-determinación' cabal; es la 'posesión de sí mismo'; es in-sistencia. Más todavía, la libertad es la máxima expresión de la in-sistencia*".

Estas expresiones demuestran la importancia que en la base de su postura filosófica el padre Quiles le daba a la libertad. Es más; concluye luego de estos párrafos aseverando que la "*Libertad es la condición esencial de la historia*". De allí, que a lo largo de toda su historia personal, haya hecho culto de ese verdadero respecto por la libertad individual del hombre, conteste con su convicción que cada uno de nosotros, capaces de llegar a nuestro centro interior, somos seres únicos e irrepetibles. Para él la negación de la libertad deshace la historia, porque desconoce la esencia misma del hombre, su verdadera autonomía, aunque relativa, pero al fin autonomía y capacidad de decisión de sus actos frente al pasado y al futuro.

Esta es la posición del verdadero maestro, que a pesar de lo dicho agregaba: "*Pero, a su vez, la experiencia nos mues-*

*tra que también el individuo es hijo de su época y por tanto puede reaccionar contra la historia, puede roerla desde su interior y puede influir en ella". "Desde el momento en que el hombre tiene consciencia de sí, no sólo recibe el influjo de las circunstancias, sino también reacciona contra ellas".*

Cuando Ismael Quiles escribía lo antedicho, muchas escuelas filosóficas modernas habían consignado el concepto de libertad como la esencia más íntima del hombre. El existencialismo dice: El hombre no sólo tiene libertad; es libertad. El fue mucho más allá, porque para el padre Quiles la libertad es un acto descubridor del ser; presupone un "desde"; la libertad es siempre dirección —"de-dentro-a-afuera"—. Lo contrario de la libertad, la coacción, viene siempre de fuera a adentro. Todo lo que sea dirección "desde afuera" es negación de la libertad; todo lo que sea dirección "desde adentro" de mi centro interior, es afirmación y vivencia de libertad. Por ello, la libertad "presupone" y "se funda" en un "dentro" en un "desde" previo, en un centro interior, es decir, un "en-sí" previo. La in-sistencia es el presupuesto metafísico necesario de la libertad; porque sólo hay un "desde" y sólo hay un "dentro" cuando estoy en mí ónticamente. Yo no sé si lo que hasta aquí se ha expuesto puede llegar a hacer comprender, la revolución que en un estudiante de derecho de poco más de veinte años, pueden haber provocado estas reflexiones, que desde una óptica tan profunda y explicadas de manera tan clara, se contraponían con la formación predominantemente positivista con que se abordaba en ese entonces, y lamentablemente aún hoy, el mundo del derecho. Allí todo es coactivo y coercitivo, sin explicación filosófica alguna. Es más; para gran parte de los doctrinarios en Ciencias Jurídicas, sólo importa la lógica formal o la fenomenología. Por eso gran parte de los estudiantes de abogacía se nutrieron en Kelsen, sin llegar jamás a reflexionar desde otra posición el concepto de libertad, tan fundamental para quien es responsable de legislar o hacer cumplir la norma.



Quiles nos enseñó a lo largo de su vasta existencia y su insuperable capacidad de comprensión al otro, que el respeto por la libertad no es una mera manifestación, sino que puede y debe darse en cada uno de nosotros y para con los otros, en esa búsqueda permanente del sí mismo, que nos lleva indefectiblemente al conocimiento del otro, que a su vez es un sí mismo diferente.

El, con su actitud de suprema humildad estaba siempre dispuesto a escuchar al otro; de comprender y ayudar a hacerlo comprender, desde los problemas o temas más banales, hasta los más profundos, para lograr ese conocimiento de sí mismo. Es más; yo creo, sin duda alguna, que ahora y desde algún lugar de privilegio que Dios le ha reservado, nos está escuchando a cada uno de nosotros. De mi parte, le digo; gracias, maestro, por su condición de alma superior, que hizo posible que en mí se abriera un universo diferente y por ende una actitud distinta, frente a muchas cosas de la vida; y además gracias al Señor por haberme permitido encontrar en el camino a un ser de su talla, de su calidad humana e intelectual; a un maestro de raza, de esos que dejan huellas imborrables, que nos ayudan a lo largo de todo el paso por este mundo terrenal.

De allí, que sea muy difícil desprenderse de la emoción para desarrollar un trabajo; pero creo que sería muy injusto si sólo la exposición se ciñera a la entelequia pura, sin mencionar estos otros aspectos que hacen a la cuestión y que a mi entender también son de vital importancia.

En el mundo de hoy, el concepto de libertad ha perdido la verdadera significación y se hace uso del mismo sin tener en cuenta la fundamentación óntica del mismo tema. La consecuencia de esto hace que la sociedad pierda el concepto de unión moral, cuyo objetivo debiera ser el bien común. La falta de búsqueda desde dentro de sí, hace que la manifestación del uso de la libertad no conlleve a la propia realización, ni siquiera a la facilitación de esa realización, si no muy por el

contrario, a veces pareciera estar en presencia de la desintegración. Además el concepto de libertad se halla íntimamente ligado al concepto de cultura y al de justicia. Dice Quiles: "*La libertad cultural es, en su origen, el fundamento de la dignidad humana y en cuanto se la afecta, se viola la más sagrada dignidad del hombre*". Conteste con lo antedicho, esta libertad cultural se ve diariamente amenazada por imposiciones externas que son ataques directos a ella. Esto, y ya lo viera el padre Quiles en su obra *Libertad y Cultura* es un peligro para el progreso ideológico; es un atentado contra la personalidad y una degradación del ciudadano. En esta obra plantea como solución justa en este tema, el de la "Pluralidad Escolar", tema que desarrolla y amplía en su obra *Filosofía de la Educación Personalista*, sobre todo cuando aborda el ítem de los fines de la educación. Si partimos de la premisa que la primera expresión de la libertad es la inter-comunicación y que la educación conlleva íncitamente la primigenia forma de comunicación, tanto que se afirma que no hay educación sin comunicación, es fundamental plantearse que la libertad cultural depende íntimamente de la filosofía educativa que rija a una sociedad.

El Padre Quiles llega a esta obra luego de muchas, en las que con la claridad que lo caracterizó siempre, se plantea el filosofar y vivir (esencia de la filosofía), capítulo fundamental de su obra *Filosofía y Vida*.

De aquí mi elección por este tema. Quiles, fue ante todo un gran maestro de vida. Su puesta en práctica sobre el ejercicio de su propia libertad desde sí mismo y para con el otro, lo hizo un docente de dimensiones poco comunes. En cada acto de su existencia puso de manifiesto, su humildad y por tanto su grandeza, como producto del ejercicio constante del respeto de la libertad del prójimo.

Si la sociedad contara con un número considerable de hombres de la talla de Ismael Quiles, sería sin duda más justa porque el concepto de justicia va ligado inexorablemente al de libertad.



Se es más libre y como consecuencia de ello, se debe ser más responsable. A medida que el hombre va creciendo desde "dentro" de sí y para "hacia" el afuera, va conociendo los límites y el alcance de su propia libertad, como así también el grado de responsabilidad que le genera cada uno de esos actos libres. Si se es responsable por cada una de las acciones realizadas, se es sin duda más justo.

La doctrina jurídica abunda en conceptos de justicia. La mayoría de ellos parten de una concepción de mera lógica formal. Tal el caso de Kelsen, que luego de dedicar largas páginas a definir la justicia termina en su obra *Qué es la justicia* reconociendo que dentro de los límites del positivismo es imposible definirla.

Como todo concepto abstracto, sin duda, es de difícil definición. Por eso, y recogiendo las enseñanzas de Quiles, entiendo que la única manera de definir la justicia es desde el centro interior de cada uno, punto básico de su teoría In-Sistencial.

Hoy el mundo se debate desde distintas posiciones y teorías por una sociedad más justa, sin muchas veces saber hacia qué se apunta y más aún, desinformados por la sobre información e incommunicados por la hiper comunicación. Sin lugar a dudas, todos pretendemos una sociedad más justa. Pero ¿qué es ser más justo? y en definitiva ¿dónde radica el hecho que haya más justicia?

En principio saber más que lo que es la justicia; reflexionar desde dentro de nosotros mismo, sobre si cada uno de nuestros actos; si las expresiones externas del uso de nuestra libertad son justas. Aquí viene la gran ayuda que aporta la teoría In-Sistencial del Padre Quiles.

Si bien lo antedicho pareciera una visión cuasi apocalíptica de la realidad, en sus estudios sobre Ortega y Gasset Ismael Quiles parte de la visión Orteguiana de la esencia dramática del hombre y el actualismo, para traer a renglón seguido el tema del ensimismamiento como "atributo esencial

del hombre" y "ensimismamiento y mundo exterior" para concluir la postura de Ortega, en la que ser hombre es "absoluta y azarosa aventura... ser por esencia, drama". En esta obra, Quiles en el último capítulo, antes de la conclusión, hace la comparación del ensimismamiento y la in-sistencia y allí sintetiza diciendo que el término "ensimismamiento" connota para Ortega una "acción" más bien que un "ser"; en cambio para el in-sistencialismo la estructura de "estar en-sí" implica la capacidad de recogerse sobre sí mismo, haciendo de ello, un centro óntico-dinámico (porque tiene el poder de replegarse sobre sí mismo).

En relación con la justicia -y desde el punto de vista antes enunciado- es fundamental para considerar y evaluar si nuestros actos son justo o no, desprenderse de esa visión dramática y partir, para un mejor juzgamiento, de ese "estar en sí". Si cada una de nuestras actitudes nacen desde la íntima convicción de nuestro centro interior, será más fácil para nosotros mismo y para el otro (que conoce su propio centro interior) saber si son justas o no.

Evidentemente; hacer un planteo de este tipo dentro de la jurisprudencia es revolucionar la cerrada estructura que suele caracterizar a los hombres de las normas. De allí que sea un verdadero desafío. Lo lamentable es que este marco de visión no sólo debiera llegar a los hombres del derecho, si no además a los hombres del poder, que en forma más que frecuente, hacen sinónimo del uso de su libertad con el abuso de poder. Y esto así, porque en principio no se respetan a sí mismos; porque no se conocen a sí mismos, y por tanto no pueden conocer al otro en sus carencias; en sus libertades; en sus aspiraciones, lo que hace que su tarea se vuelva injusta e irresponsable, entendiendo eso último, como que no se responsabilizan por lo actuado.

Justamente los hombres probos, como lo fue Ismael Quiles, dan, tal cual él lo hizo, un ejemplo permanente de equilibrio entre Libertad y Justicia. El dejó el legado intelectual de



su obra que nos ayudará a ser más libres a través de la *autoconsciencia, autocontrol y autodecisión* y el ejemplo de vida, basado en el amor y el respeto al otro, que en definitiva es el punto de partida para enriquecernos a nosotros mismos.

Cuando comencé la exposición, hice alusión a aquel joven estudiante que se deslumbrara frente a ese nuevo mundo que le mostraba el in-sistencialismo. Pero ese joven, poseía como todo joven, una dosis de cierta soberbia. En oportunidad de desarrollar en el examen final de Filosofía de la Educación el concepto del ser, pretendió deslumbrar al maestro y expuso en el papel una primitiva y propia teoría sobre el ser. Dijo entonces que para él, el ser se podía simplificar en una simple ecuación matemática y preocupado ya por estos temas de la libertad y la justicia expresó que:

**SER es igual a:**

**lo que queremos ser, (MENOS) lo que nos dejan ser (SOBRE) lo que podemos ser** agregando que una vez que nos conocemos a nosotros mismos, sabemos lo que queremos ser; pero en el camino nos encontramos con circunstancias o con otros que no nos dejan ser y sobre una constante que es lo que podemos ser (como condición innata dada por Dios). La actitud del maestro fue llamarlo personalmente, felicitarlo por lo escrito y premiarlo con un sobresaliente, con lo que el joven se sintió aún más superior, no dándose cuenta de que la verdadera superioridad radicaba en el maestro.

Mucho camino le quedaba por recorrer a ese joven. Hoy aquí sentado, ese ya no tan joven, debe reconocer que el maestro que lo acompañará en espíritu a lo largo de toda su vida lo ayudó desde entonces y con esa actitud de verdadera grandeza a reflexionar sobre cada uno de sus actos, a aprender a sentirse más libre y a procurar ser más justo para consigo mismo y para con los demás.

## LA FORMACIÓN Y MAGISTERIO SUARECIANOS DE ISMAEL QUILES, S.J.

*Rafael Gil Colomer*

Universidad Nacional de

Educación a Distancia. UNED

Fundación Universitaria, San Pablo CEU,

Madrid, España.

### 1. A modo de introducción

"Decíamos ayer..." –ayer, hace aproximadamente tres años, en tierras españolas, Madrid y Valencia– decíamos ayer y quiero repetir hoy, después de reconocer y agradecer la afectuosa acogida de nuestros amigos argentinos, que hay aquí una ausencia presente, singular ausencia y singular presencia: el Padre no está aquí y el Padre está aquí. Por eso quiero iniciar mi intervención recitando unas líneas que escribió el Padre, en Buenos Aires, en la primavera de 1988, líneas de confesión con resabio agustiniano, como un pequeño testamento para sus amigos y sus discípulos. Leo:

Buenos Aires

Primavera 1988

#### **Como ser sí mismo**

Cuando comencé a estudiar filosofía, mi primer problema filosófico fue el de mi vida: ¿qué soy yo mismo? ¿cuál es mi íntima realidad? ¿cuál mi aspiración y mi destino?

El "hombre" es el tema y problema central de los filóso-



fos, pero cada ser humano se lo plantea y vierte el impulso de buscar y seguir lo mejor posible su camino hacia su ideal. ¿No sientes tú también tu interrogante permanente? ¿qué eres tú? ¿te sientes frustrado o realizado en tu vida?

Desde que tuve consciencia de mí, encontré abierto el sentido de mi vida por la religión, la cual me ofreció un horizonte preciso con un ideal y un camino.

Pero la filosofía, a su vez, vuelve a preguntar siempre más, y yo volví a indagar, preguntando a todas las filosofías y culturas de Oriente y Occidente. Hice "mi filosofía", creo que entendí más mi cristianismo y llegué a encontrarme más a mí mismo y a ser más mí mismo.

Ismael Quiles

En síntesis: íntima realidad del hombre, su mundo, la religión como sentido de la vida, el impulso siempre inquiriente e indagante de la filosofía hasta encontrarse más a sí mismo y llegar a ser más sí mismo.

Esta, me parece, que ha sido la ruta del Padre Ismael Quiles, desde que:

- estudió cuatro años de Humanidades en el Seminario de Valencia;
- ingresó en el Noviciado de la Compañía de Jesús, en Gandía/Valencia, el 10 de junio de 1922;
- hizo sus primeros votos religiosos en Veruela-Zaragoza, el 11 de junio de 1924, donde completó sus estudios de Humanidades durante tres años;
- se licenció en Filosofía en el Colegio Máximo de Sarriá-Barcelona en julio de 1930;
- tuvo un año de docencia en el Seminario Menor de Roquetas-Tarragona;
- y en 1932 pisa por primera vez tierra argentina, donde inicia cuatro años de estudios teológicos, en San Miguel, y es ordenado sacerdote el 21 de diciembre de 1935, aquí, en Buenos Aires;

- sigue un año dedicado a la reflexión religiosa y a los estudios de espiritualidad en Uruguay, 1937-1938, que culmina el 8 de diciembre de 1939 con su Profesión Solemne en la Compañía de Jesús.

Y, desde ese momento, se despliega toda la actividad y profundidad de una vida admirable, con la intuición integradora de tres líneas fundamentales de pensamiento: su formación filosófico-teológica, en la que Aristóteles, Santo Tomás y Francisco Suárez imprimen una clara síntesis mental; su espiritualidad ignaciana de trabajo, superación y obediencia; y su acercamiento de asimilación al itinerario agustiniano.

Con esta trayectoria maravillosa han convivido muchos de ustedes y a mí, personalmente, me queda la alegría de haberle acompañado un poco in-sistencialmente en estos últimos años. No podría yo sospechar, allá por el año 1950, en tierras catalanas, en San Cugat del Vallés-Barcelona, cuando tuve la oportunidad de asistir a una conferencia del Padre Quiles, que estaría hoy aquí recordando brevemente para interés de todos ese curriculum escondido o ignorado del Padre.

Voces autorizadas han ofrecido ya en este VII COLOQUIO INTERNACIONAL la exposición de "La metafísica de Suárez según el Padre Quiles, S.J." y la "Concepción tomista de la persona y antropología del Reverendo Padre Ismael Quiles, S.J."

Esto creo que justifica el que me adentre por otros derroteros, en el intento de "preguntar siempre más" y ayudar, si es posible, al avance de las preocupaciones y reflexiones del Padre. Y entremos ya por esos derroteros: LA FE CRISTIANA Y LA EXISTENCIA-INSISTENCIA DEL HOMBRE EN SU MUNDO.

## 2. Nuevo horizonte teológico

En los últimos años ha ido cambiando con una rapidez



vertiginosa el horizonte de la problemática teológica, y el teólogo se encuentra hoy perplejo ante una gama inmensa de posibilidades imprevisibles. La preocupación por el Jesús histórico y el Cristo carismático ha quedado un tanto adormecida, y puede decirse que **el problema de Dios** continúa siendo el tema central de la reflexión teológica.

Ciertamente que la escatología, concebida como fuerza estructurante del mundo del hombre, permanece como tema importante, pero la pregunta urgente resulta todavía si existe o no existe Dios: naturalmente, si existe o no existe Dios para el hombre. Para el hombre moderno ha dejado de ser evidente la ruta hacia Dios a partir de la realidad del mundo, entendido como naturaleza o como historia, y por esto se preocupa el hombre moderno por construir su mundo con absoluta autonomía. Esta radicalidad le hace preguntarse, si está realmente **solo en el mundo**, o si necesita la confrontación y religación **con un otro**. Dicho de forma más aporética, el hombre moderno se pregunta si la ausencia de Dios debe ser el axioma fundamental en la construcción de su horizonte secular, más aún, si solamente un ateo puede ser un buen cristiano.

Puede decirse, me parece, que el interés teológico se centra hoy en el dilema de una interpretación religiosa o de una interpretación no religiosa de la realidad. Esta interpretación no religiosa se presenta, tanto desde una perspectiva histórica como desde una perspectiva temática, como **una interpretación secular**, y parece evidente que la concepción cristiana de la fe, quiere inclinarse por una actitud afirmativa de la secularidad, tal vez porque la secularidad aparece hoy en el horizonte teológico como la única forma posible de realizar coherentemente el mensaje cristiano. Sin embargo, una concepción inexacta de la secularidad puede entrañar el riesgo grave de encerrar al hombre en un solipsismo desesperado y suicida, en el que paradójicamente el hombre ni se encuentra a sí mismo ni puede ser sí mismo.

Las reflexiones siguientes pretenden apuntar un camino de profundización sobre la fe cristiana, como posibilidad y realización de la existencia del hombre en su mundo. Pueden entenderse como "prolegomena" o como criterios de una reflexión teológica seria, en medio del tinglado aparentemente absurdo, donde expresiones como "teología de la muerte de Dios", "teología atea", "cristianismo sin religión", incluso "cristianismo sin Iglesia", despiertan en el creyente la impresión, a veces trágica, de una situación desquiciada e incomprensible.

### 3. Precisión metodológica

Estas reflexiones quieren partir de la **fe como tesis**, no de una fe que sea sólo "hipótesis de trabajo", ni de una fe puesta entre paréntesis a manera de un "dubium methodicum" cartesiano. Es decir, el creyente puede, tal vez debe, enfrentarse con el problema de la secularidad desde la realidad de su existencia-insistencia cristiana; busca una interpretación coherente del hombre y su mundo desde la respuesta cualificada a la revelación de Dios en Cristo; quiere encontrar una fundamentación y explicación del "ensimismamiento" desde la "alteridad". Se trata de una respuesta ya dada, pero nunca plenamente poseída; una respuesta sincera y honesta, con el riesgo y oscuridad que esta sinceridad y honestidad implican. El creyente quiere autocomprenderse en su contexto histórico a partir de su fe ("fides quaerens intellectum"), una fe que es compromiso in-sistencial del hombre y a la par don de Dios.

Evidentemente que esta precisión metodológica supone una concepción determinada de la posibilidad de la teología como palabra del hombre sobre Dios: el **Deus dixit** condiciona radicalmente el **homo dicit de Deo**, el Logos hace posible la teología, y la fe constituye de esta forma la existencia cristiana. Esta existencia en la fe es verdadera existencia del hombre, porque no es Dios en el hombre, sino este hombre



concreto el que habla sobre Dios y las cosas, este hombre concreto el que afirma, confía, obedece. El existente cristiano actúa como hombre que **no era así**, pero que **ha sido hecho**; que **no es** simplemente así, pero que cada instante puede **llegar a ser**. Todas estas expresiones pretenden indicar el pleno enriquecimiento del hombre y su palabra, desde la Palabra creadora de Dios; más aún, la única posibilidad de ser **sí mismo** desde la Mismidad absoluta.

#### 4. Planteamiento inicial del problema

El tema de la secularidad podría abordarse desde cuatro vertientes distintas dentro del horizonte teológico.

4.1. En primer lugar, es posible una confrontación de la fe cristiana con las diversas formas de **humanismo secular**. Porque el creyente está convencido hoy de que la revelación de Dios en Cristo debe ser la manifestación de su propia existencia y de la historia de los hombres, como acontecimiento salvífico, y que, por lo tanto:

a) La profundización en la fe **presupone** una valoración correcta del núcleo del mensaje cristiano, a saber de la encarnación del Logos. Dios ha colocado al hombre, al Hombre Jesús, es decir, a Sí Mismo, en el centro de su creación. Existe una correlación eterna entre creación y alianza, en la que la revelación, es decir la manifestación y comunicación de Dios, se realiza como acontecimiento salvífico intramundano en virtud de la humanidad (= coexistencia) redentora del Hijo con los hijos.

b) La profundización en la fe **exige** asimismo un diálogo con las diversas concepciones del hombre, una confrontación reconocida con la secularidad. El creyente debe estar convencido de que fe y pensamiento del hombre no pueden ser magnitudes irreconciliables.

El humanismo secular en sus distintos tipos –humanismo evolucionista y científico, humanismo dialéctico o real, humanismo existencialista– puede tomarse como caso para-

digmático de la autonomía de la razón del hombre. Existen muchos indicios para pensar que el pensamiento del hombre ha llegado a cierta mayoría de edad, el hombre se siente juez de su propia historia y experimenta la necesidad de reducir toda realidad a las coordenadas de su mundo, a la secularidad. Todo acontecimiento –también la misma realidad de Dios y de la religión– o le interesa al hombre, y entonces pasa a formar parte de su mundo, es decir se hace finito, se seculariza; o no le interesa al hombre, y entonces es declarado prácticamente inexistente, mítico.

La fe cristiana no puede zafarse a una confrontación con el humanismo secular, la necesita. En primer lugar, porque la fe cristiana debe ser realización de la auténtica existencia del hombre, no puede ser alienación. En segundo lugar, porque la fe no debe aparecer como un grado elemental o primario de realización del pensamiento del hombre, según la afirmación de Goethe: "Quien posee la ciencia y el arte, ése tiene religión; quien no posea ninguna de las dos cosas, que tenga religión".

4.2. Sería posible también abordar el tema de la secularidad desde una vertiente histórica. Ante el trasfondo de los teólogos dialécticos –K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten, P. Tillich– y del cristianismo comprometido de D. Bonhoeffer, habría que recoger las interpretaciones seculares de J. A. T. Robinson y H. Cox y la interpretación radical de los "teólogos de la muerte de Dios" –T. J. J. Altizer, P. M. van Buren, W. Hamilton, G. Vahanian, H. Braun, D. Sölle–.

4.3. Sería también interesante y tal vez necesario abordar el tema de la secularidad desde una perspectiva sociológica, para determinar desde la sociología del conocimiento las características del nuevo horizonte teológico. Es evidente que se ha operado un cambio de orientación de la transcendencia a la inmanencia, como parece evidente también que afirmaciones religiosas tradicionales no pueden mantenerse por más tiempo, porque no se acomodan al nuevo contexto del hombre



moderno. El hombre moderno no se encuentra a gusto en una fe cristiana interpretada tradicionalmente, tal vez porque el esquema teocrático o monárquico del mundo ha dado paso a un esquema republicano o democrático, tanto desde un punto de vista político como desde un punto de vista científico.

Este planteamiento sociológico del problema partiría del convencimiento, que existe una infraestructura no ideológica de la cual han surgido las ideas del nuevo horizonte teológico, y que, por lo tanto, la secularidad no puede ser explicada en general como una evolución determinada de la historia de las ideas. El pluralismo de la sociedad y la coexistencia de concepciones del mundo discrepantes, realidades evidentes o axiomáticas para el hombre moderno, provocan fácticamente una crisis de credibilidad de la fe cristiana. Y tal vez el teólogo ha olvidado o descuidado con peligrosa frecuencia este "humus" o infraestructura social desde el que necesariamente reflexiona sobre Dios, y solamente desde él está en contacto con Él.

4.4. Existe una cuarta vertiente, un planteamiento posible desde el análisis del concepto de religión, con todos los elementos que la fenomenología, sociología y filosofía de la religión y la historia de las religiones pueden aportar. Y estas reflexiones teológicas en torno al problema de la secularidad están pensadas desde esta vertiente, en el convencimiento de que el teólogo ha de decidirse hoy con cierta urgencia por una interpretación religiosa o por una interpretación no religiosa de la realidad, y que el hombre moderno necesita por fin saber a qué atenerse con respecto a la religión; si está realmente solo en su mundo o no. Secularidad y fe cristiana están en íntima correlación, precisamente en la contraposición de **existencia en soledad** del hombre o **existencia en religación a un otro**.

## 5. Delimitación terminológica y conceptual

Ya dentro del tema de estas reflexiones encontramos en

español tres sustantivos, cuyo significado es preciso delimitar: secularización, secularidad, secularismo. Los tres provienen del latín *seaculum*, que significa o una generación, o una época, o un espacio de tiempo, o el mundo.

### 5.1. Secularización

a) **Significado histórico:** designa la confiscación de tierras y propiedades de la Iglesia por el Estado.

b) **Significado eclesiástico:** el Código de Derecho Canónico (CIC 1983, cc. 684.2; 686-693) designa con este término el indulto perpetuo concedido a los religiosos de vivir fuera del claustro.

c) **Significado descriptivo:** indica el proceso de desligación y emancipación de la vida del hombre de su determinación por la religión; en definitiva el conato de interpretar el sentido del hombre autónomamente, es decir sin una religación con el Dios transcendente, por lo tanto una fundamentación inmanente del hombre y de su concepción del mundo. La interpretación de este proceso histórico, en el que los distintos espacios de la realidad humana se van separando del influjo de la religión, resulta ambivalente y puede conducir o a la concepción radical del secularismo o a una concepción más neutral, incluso afirmativamente cristiana, en la que la secularización aparece como la emancipación del mundo de sus ligazones religiosas y como la llegada de la mayoría de edad del hombre con respecto a la religión. Para Gogarten, por ejemplo, la secularización es "una consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana". También para un Bonhoeffer cristianamente comprometido hasta la muerte, resulta evidente esta exigencia secular, esta responsabilidad autónoma del hombre, precisamente en virtud de su fe cristiana. El creyente tiene que vivir en el mundo ante Dios, *etsi Deus non daretur*, y ser capaz de realizar su existencia sin Dios.

Sería interesante poder recorrer aquí los diferentes estadios de este proceso histórico de emancipación de la vida



del hombre en tres binomios típicos: fe y conocimiento, Iglesia y Estado, más allá y acá del fin del hombre. Poco a poco iría esclareciéndose la convicción, que no existe ningún secreto intramundano que sólo pueda explicarse desde la tierra extranjera de la religión inaccesible a la ciencia, y que no hay nada en el mundo que se deba reservar exclusivamente al ámbito sagrado, intocable, de la religión.

### 5.2. Secularidad

Se entiende por secularidad el resultado de este proceso histórico de desligación y emancipación, es decir el resultado de la secularización en su significado descriptivo. Y tal vez debemos decir que el creyente se halla inmerso hoy en la secularidad, porque la sociedad secular ha venido a sustituir a un modelo de sociedad sacral medieval, que desde un punto de vista sociológico pertenece ya definitivamente al pasado.

### 5.3. Secularismo

Se trata ya de una concepción radical del mundo, de una ideología exclusivista y agresiva, cuando la secularización se convierte en principio programático y la secularidad en autointerpretación definitiva del mundo del hombre. En el siglo XIX designa el término secularismo a organizaciones concretas, sociedades de librepensadores que con su filosofía práctica pretenden estructurar la vida del hombre, sin relación ninguna con una realidad trascendente.

Me ha parecido necesario delimitar el contenido conceptual de estos tres términos, para poder centrar así estas reflexiones en el ámbito de la secularización en su significado descriptivo.

## 6. La pregunta fundamental

Podemos formular ya en toda su crudeza la pregunta fundamental en torno al problema de la secularidad, ¿tiene sentido hablar de un **cristianismo no religioso**? Esta manera de hablar parece contradictoria, si se entiende por cris-

tianismo una manera cualificada de adorar a Dios en espíritu y en verdad y por religión la adoración de Dios. El dilema parece claro: o es no religioso, y entonces no se acaba de ver cómo pueda hablarse de verdadero cristianismo; o es cristianismo, y entonces no puede ser no religioso. Aparentemente existen dos soluciones posibles de este dilema. La primera distinguiría entre teoría y práctica y afirmaría que existen hombres nominalmente cristianos, pero que prácticamente son **ateos anónimos**, como existen otros hombres nominalmente ateos pero que prácticamente son cristianos anónimos. El primer grupo de hombres representaría una especie de cristianismo no religioso, si la religión implica una adoración operativa de Dios. La segunda solución del dilema subrayaría la existencia de un cristianismo que no niega a Dios en su comportamiento, en su praxis cristiana del amor desinteresado, pero que quiere ser en su confesión cristiana explícita un **cristianismo sin Dios**. A este grupo pertenecen, por ejemplo, los representantes más radicales entre los teólogos de la muerte de Dios. Piensan que no tiene ya sentido hablar de Dios y operan una fuerte concentración o reducción cristológica, en la que se atiende casi exclusivamente a la humanidad de Jesús. En lugar de Dios se ha colocado al amor, entendido éste como amor del hombre al hombre, porque Cristo es el hombre para los hombres, y a partir de esta reducción cristológica extrapolada, el cristianismo parece quedar reducido a la realización más desinteresada posible de la humanidad del hombre. No interesa ya la realización religiosa del hombre en su relación con Dios; en definitiva no interesa el problema de Dios sino el problema del hombre en búsqueda de su identidad. Por esto domina el acento cristológico, por ejemplo, en las reflexiones de D. Sölle, y la ausencia de Dios parece definitiva e irremediable. Más que de teología habría que hablar de una **cristología después de la muerte de Dios**.



El elemento común de estas dos soluciones es la separación explícita entre confesión de Dios y vida ética <sup>1</sup>. Pero ninguna de estas soluciones puede realizar el "paradoxon" de un cristianismo no religioso, porque una confesión que ignora a Dios no es cristianismo y una vida que niega a Dios tampoco es cristianismo.

Pero existe tal vez una tercera posibilidad de solventar el dilema propuesto, si se parte de otro concepto de religión elaborado por la investigación de las ciencias de la religión. Se entiende por religión la relación o religación del hombre con lo santo o sagrado, y se distingue una religión subjetiva, como actitud interior del hombre ante lo santo, y una religión objetiva que se manifiesta exteriormente en el culto e instituciones sacras. **Rudolf Otto** se ha dedicado a investigar la actitud subjetiva del hombre con relación a lo santo y ha descrito el acto religioso como una experiencia original del hombre. Se trata de una experiencia más bien del estrato irracional del hombre, aunque lo santo no queda reducido nunca a un mero sentimiento subjetivo. Lo santo se le presenta al hombre religioso como objeto numinoso, no conceptualizable, como "mysterium tremendum" y "mysterium fascinans". **Mircea Eliade** ha investigado lo santo como fundamentación de la religión objetiva, y describe lo santo en contraposición a lo profano. Ni el espacio ni el tiempo son homogéneos para el hombre religioso, hay espacios sagrados y espacios profanos, hay tiempos sagrados y tiempos profanos. La religión es una manera cualificada de actuar del hombre que conoce lo santo y orienta su comportamiento en momentos estelares según las manifestaciones de lo santo.

Si operamos con este nuevo concepto de religión, no será difícil demostrar que la religiosidad no se presenta como algo privativo del cristianismo, ni que exige una adoración explícita de Dios. Sin necesidad de recurrir al estudio de religiones primitivas, las formas concretas del comunismo, en su momento, presentaban los rasgos que caracterizan este

concepto de religión. Existe una fe en el sistema con la exigencia de una entrega personal incondicionada, existe un culto a la persona, existen ritos ceremoniales, el partido se presenta como "mysterium tremendum" con autoridad infalible, existen espacios y tiempos sagrados.

### 7. ¿Carácter no religioso del cristianismo?

En contraposición a este ateísmo concreto, que se vive en formas aparentemente religiosas, parece que hay que afirmar que la **arreligiosidad** como negación de toda forma meramente categorial de religión es fruto del cristianismo, es decir que existe una afinidad entre cristianismo como adoración de Dios en espíritu y en verdad y arreligiosidad. Esta afirmación puede probarse por dos hechos históricos. En primer lugar, los procesos de persecución de los cristianos en la época romana. En un imperio tolerante en materia de religión, solamente los cristianos fueron perseguidos y condenados bajo la acusación oficial de no adorar a los dioses, es decir, bajo la acusación de arreligiosidad y ateísmo, precisamente por la manera concreta de su actitud religiosa. En segundo lugar, la vida del cristianismo primitivo no presenta las formas típicas de la religión. En el Nuevo Testamento no aparecen sacerdotes en sentido del sacerdocio pagano o del sacerdocio judío. Como se anuncia en la carta a los Hebreos, Cristo es el sacrificio de una vez para siempre y no hay necesidad de ningún sacrificio nuevo. No existen lugares santos o templos, Cristo predice la destrucción del templo y la Eucaristía se celebra en las casas privadas de los cristianos. No existen tampoco tiempos exclusivamente santos, ni usos exclusivamente santos. Para Pablo (Rom 14, 14) no existe nada que sea en sí mismo impuro, todo puede estar bajo el señorío de Cristo y ser santo. En la vida práctica de los cristianos todo aparecía entonces como profano, de forma que en la opinión de los hombres de su tiempo los cristianos aparecían como verdaderos ateos.



## 8. Cristianismo y secularidad

Estos hechos descritos brevemente provocan la pregunta: ¿qué clase de **arreligiosidad** es ésta que aparece en la actitud de los primeros cristianos? La respuesta sucinta es la siguiente: la secularización o secularidad. Es decir, que la secularización ha surgido del núcleo del mensaje cristiano y que el cristianismo ha impulsado fácticamente el proceso de secularización del mundo. Pero hay un matiz importante en esta afirmación: se trata de secularizar el mundo, no el cristianismo. El objeto de la secularización es la realidad del hombre y su mundo, no la fe cristiana, es decir, la realidad del "sí mismo" no imbuido por la fe —para muchos, y con razón, una realidad *de facto* irreal—.

Y ahora hay que continuar preguntándose, ¿en qué debe consistir propiamente esta secularización? Para contestar correctamente a esta pregunta, no hay que olvidarse que el concepto de secularización o secularidad es correlativo del concepto de religión. Existen, como he indicado, dos maneras de concebir la religión. Religión puede entenderse como religación del hombre en una u otra forma con lo santo, con lo que se opera de hecho una separación de dos ámbitos contrapuestos en la vida del hombre, un ámbito religioso o de relación con lo santo y un ámbito no religioso o profano. Pero la religión puede concebirse también como adoración de Dios, y en ese caso no se da una separación radical de lo santo y lo profano y la realización religiosa del hombre puede coincidir con su realización intramundana. Emerge aquí la realidad del **sí mismo** único, irrepetible e irrenunciable.

¿En qué debe consistir, por consiguiente, una secularidad correcta? Esta secularidad debe implicar la eliminación o **superación de la distinción categorial entre lo santo y lo profano**. En la concepción cristiana esta distinción no es intrínseca al concepto de santidad. No hay nada en el mundo del hombre que como santo esté necesariamente vedado a la ac-

tuación mundana o secular del hombre y reservado exclusivamente a una actuación religiosa. Santo es todo cuanto une a Cristo y en Él hace al hombre partícipe de la reconciliación y santidad de Dios. La oposición que presenta el cristianismo entre santo y no santo o profano, se refiere más bien a la totalidad del hombre y del mundo, en cuanto éstos, o reciben en Cristo su auténtica existencia, o continúan dominados por el pecado. Santidad es señorío y libertad, su privación es esclavitud. Cabría, por lo tanto, describir así la actitud cristiana: para la fe cristiana no existe ningún "tabú", la fe cristiana se opone a la religión como separación irreductible de realidades santas y realidades profanas.

Esta secularidad de la fe cristiana implica además la convicción de que **Dios no es un elemento más**, no es parte integrante categorialmente **del mundo del hombre**. Esta convicción no es otra cosa que la afirmación de la trascendencia de Dios, de su señorío y santidad, o lo que es lo mismo la negación de una presencia categorial de Dios en el mundo. Por lo tanto, Dios no puede ser reducido a la categoría de un objeto más, ni puede llenar como "*Deus ex machina*" la función de causas mundanas desconocidas. Esto significa evidentemente el dar luz verde constante para la investigación científica y para el esfuerzo transformador del hombre. La fe cristiana elimina el misterio como dimensión intramundana, todo fenómeno intramundano debe ser objeto de la investigación del hombre y puede ser esclarecido por el hombre. Desde esta perspectiva, la afirmación de Laplace, que no necesita en su sistema la hipótesis de Dios, significa un verdadero progreso de la ciencia moderna y es coherente con la concepción cristiana de Dios. Un Dios que pudiera ser alcanzado de esa forma, o como el resultado de un experimento del hombre o como conclusión de un silogismo del hombre, no puede ser el Dios vivo y verdadero de la fe cristiana.

Estas implicaciones de la secularidad han podido y pue-



den favorecer el que surja el fenómeno del ateísmo radical, a saber el riesgo de que el hombre no encuentre en ninguna forma a Dios.

Este es un riesgo grave de la existencia humana. Pero conviene saber que la presencia categorial no es la única forma de presencia, y que, por lo tanto, no es la única posibilidad de arribar a Dios. Además, que Dios no sea elemento categorial del mundo del hombre no excluye, sino que precisamente incluye, el que Dios sea el fundamento trascendental de toda la realidad del hombre. Y hay más aún, la fe cristiana confiesa a cada instante una realidad inefable: Dios ha dejado ver su presencia trascendental en la carne del Hijo. Esta temática de la encarnación del Logos, encarnación continuada, es decisiva para la posibilidad de la teología como reflexión sobre Dios. El acontecimiento de Cristo es la realización y la patentización del **Deus dixit**, y solamente a la luz de esta acción reveladora de Dios resulta posible el **homo dixit Deo**; y por consiguiente –más importante aún–, la **divinización del sí mismo**.

Es necesaria todavía una precisión. La superación de la distinción entre lo santo y lo profano no significa que todo el mundo sea profano, como tampoco significa que todo el mundo sea santo –esto supondría no haber superado la distinción, sino negar radicalmente uno de los dos extremos–, sino que significa precisamente que todo en el mundo es tarea cristiana del hombre, es decir posibilidad de realizar su existencia auténtica desde Dios. Si se quiere expresar de otra forma, puede decirse que todo en el mundo ha sido entregado al hombre como posibilidad real de participar y realizar subjetivamente la presencia de Dios en Cristo. Es la identidad dialéctica del **Christus homo** y del **homo Christus**, y la **sublimación del sí mismo en Él mismo**.

Por consiguiente, la secularidad debe ejercer una función básica dentro de la existencia cristiana: por una parte, eliminar los residuos de una concepción religiosa pagana, es decir

negar una manera determinada –categorial, humana– de concebir a Dios y la religión, y por otra parte, posibilitar y urgir la presencia trascendental del Dios vivo, y en esta presencia revelar al hombre su auténtica existencia. Esto es fundamentalmente lo que debe pretender una secularización cristiana del mundo, y en este sentido hay que decidirse por la posibilidad de un **cristianismo secular o no religioso**.

### 9. Implicaciones prácticas

La fe cristiana aboga por la secularidad, por lo tanto por una interpretación no religiosa de la realidad. Esto quiere decir que para realizar coherentemente la existencia cristiana hay que tomar en serio el mundo como mundo, precisamente porque la fe cristiana ha optado por una fundamentación trascendental del mundo en Dios. Hay que tomar en serio la secularidad o mundaneidad del mundo sin incurrir en la idolatración o endiosamiento de aspectos parciales. La opción de la fe cristiana es una opción totalitaria y no tiene sentido distinguir un quehacer del hombre exclusivamente religioso o santo y otro quehacer exclusivamente secular o profano. Todo el hombre está ante sí y ante Dios en una identidad indestructible de existencia–insistencia.

Y la fe cristiana es la que ha superado la lejanía y ausencia de Dios y ha introducido al hombre en el horizonte de su existencia auténtica. Esta existencia auténtica significa para el hombre la liberación escatológica de su finitud y parcialidad, de su cerrazón pecadora, para poder realizarse totalitariamente en sus coordenadas seculares. El creyente debe sumergirse en su existencia secular y trascender así la horizontalidad del mundo hacia Dios, porque por medio de Cristo y en Cristo ha recibido la libertad de los hijos de Dios que le constituye en señor y servidor del mundo. Todo el mundo está ahí para el existente cristiano y por esto el cristiano es sin más **ser en el mundo**, pero el cristiano participa en Cristo presente de la realidad de Dios y por esto no es ser para el



mundo, sino **ser para Dios**. La humanidad de Dios y la divinidad de Dios han alcanzado en Cristo al hombre, y la resurrección de Cristo no ha eliminado el acá, es decir el espacio secular del hombre, sino que propiamente lo ha constituido como posibilidad de encuentro salvífico. Por esto el cristiano no debe relativizar su vida en el mundo, debe relativizar tan sólo una interpretación religiosa desquiciada de la realidad, su vida ha de vivirla en las coordenadas seculares desde la realidad de la resurrección que es la que hace patente su sentido profundo. Los nuevos cielos y la nueva tierra son la promesa que constituye esta tierra y este cielo en los que el hombre realiza su existencia. Precisamente porque Cristo es el Señor, el resucitado, no porque lo ha sido, está entrelazado a través de su palabra y su sacramento con la historia del hombre. San Pablo ha formulado la frase (1 Cor 3, 22 s.) que puede resumir el sentido de la secularidad cristiana: "... el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro y vosotros de Cristo y Cristo de Dios".

#### 10. Una última precisión

El hombre no se encuentra realmente solo en el mundo. Dios está con él y en él. Este es el sentido fundamental del acontecimiento escatológico de la encarnación del Logos. Desde entonces y para siempre la palabra de Dios y la acción de Dios están presentes en el hombre. El hombre puede vivir ya en la esperanza, en una esperanza iluminada y operativa, es decir en una esperanza reveladora y transformadora del mundo, en una esperanza también liberadora. La tarea del teólogo –y, en cierto sentido, todo hombre es teólogo, como todo hombre es filósofo, al menos en los momentos estelares de su existencia– se reduce, nada más y nada menos, a hacer inteligible esta realidad esperanzadora del hombre. Puede partir de una interpretación religiosa de la realidad: el ser del hombre es constitutivamente religioso, está orientado en su estructura hacia Dios y encuentra la realización consuma-

da de su existencia, cuando penetra en el ámbito de la fe. El teólogo se mueve aquí dentro del modelo de una correlación perfecta entre conocimiento racional y fe, entre teología natural o teología de la razón y teología revelada o teología de la fe. Pero el teólogo podría partir también de una descripción fenomenológica de la realidad, es decir, de una delimitación del contexto sociológico del hombre, y optar por un **modelo teologal** de interpretación de la realidad. En este modelo teologal se presupone la realidad de la fe como tesis, no sólo como hipótesis de trabajo, y se reflexiona a partir de ella, porque solamente en la fe se descubre que el hombre no está solo en el mundo. Estos dos modelos ofrecen la posibilidad de dos rutas distintas para caminar al encuentro de Dios: o desde el hombre o desde Dios. Muchos teólogos se han decidido por la primera ruta, por ejemplo Tillich, Ebeling, Pannenberg, Moltmann. Otros por el contrario, están convencidos de la necesidad de operar con el modelo teologal: Barth y Bultmann por ejemplo.

Se trata en definitiva de presupuestos metodológicos distintos que condicionan y posibilitan toda reflexión sobre Dios. Y me parece que, paradójicamente, sólo el modelo teologal puede asimilar el mensaje urgente de la secularidad cristiana. La comunicación de Dios, como manifestación y como donación, es decir como posibilidad y realización de una existencia secular esperanzada del hombre en su mundo, sólo puede ser dada y pensada desde Dios en la fe.

De esta manera el *ser sí mismo* desvela la auténtica realidad del hombre y da pleno sentido a su vida.



## NOTA

- <sup>1</sup> Habría, con todo, que circunscribir bien las distintas "suposiciones" de **vida ética**. Y, evidentemente, no todas ellas resultan coherentes con una concepción transcendental de la fe cristiana.

Ismael Quiles, en su *Autorretrato filosófico*, p. 66, ofrece una concepción coherente de la vida ética, cuando escribe: "En la misma experiencia in-sistencial el yo se nos aparece no aislado sino dentro de un conjunto de entes, interrelacionados necesariamente entre sí, y estas interrelaciones se cumplen dentro de un "orden cósmico", que yo compruebo, que yo no construyo ni puedo impedir, sino simplemente "descubro". Es un conjunto de leyes que unen los seres físicos y también los seres conscientes —otras in-sistencias como yo— comprometidos en ese "orden cósmico"; y esto, a su vez, dependiente de un Principio Supremo, Trascendente. El orden cósmico nos invita a adaptarnos a su realidad, a respetarlo como condición de nuestra misma realización individual. Si respetamos el "orden cósmico" físico y social y su relación con la Trascendencia, nos realizamos, de lo contrario nos desintegramos. Este orden podemos aceptarlo o rechazarlo, en todo o en parte: esto constituye nuestra actitud ética fundamental, insertarnos o no en ese orden cósmico, respetarlo o romperlo, con la consecuencia inevitable para nosotros, en cada caso, de realizarnos, ser más nuestro ser, o de atomizarnos en la medida en que no respetamos ese orden. Esta es la raíz de la ética y su primera opción en la autoubicación del hombre en el universo. Se trata de la primera opción fundamental, que decide nuestra actitud ética interior original".

## LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA

Prof. María Isabel Gutiérrez Zuloaga

Universidad Complutense,  
Madrid, España.

Intento reflexionar sobre un tema tan querido y tan bien tratado por el P. Quiles, como es el tema de la función de educar, y del sujeto encargado del desempeño de semejante función, el educador. Lo aborda en varios escritos, pero especialmente, en su *Filosofía de la Educación Personalista*<sup>1</sup>. Ya en el VI Coloquio, celebrado en Madrid, expuse unas consideraciones sobre "*El educador personalista, su talante y su responsabilidad*"<sup>2</sup>. Lo hice siguiendo muy directamente los pensamientos del Padre, al hilo de esta obra clave para una Filosofía de la Educación. Ahora, propongo asomarme al panorama internacional, para ver que se dice y se escribe sobre el tema en las grandes organizaciones convocadas al efecto, para pasar después a reconocer la actualidad, oportunidad y acierto de las aportaciones quilesianas. Y para demostrar que, en este campo como en otros muchos, el Padre fue un auténtico "hombre de su tiempo".

Siguiendo las aportaciones de las principales organizaciones internacionales en estos tres últimos decenios, analizaremos aspectos cómo: la cambiante función del profesor; como deben ser los profesores del mañana; que cambios sociales son considerados como desafíos para la acción educadora; y



la preocupación actual por perfeccionar la formación del docente. Después veremos qué modelos de talante educador nos ofrece Quiles, cómo enfoca la metodología y el currículo y, finalmente, su mirada escudriñadora del siglo futuro.

Como introducción, sugiero que nos planteemos esta pregunta: ¿Cómo hacer para que nosotros, profesores, y el profesorado todo, aspire a convertirse –en verdad– en ALMA de nuestra sociedad; de esa juventud a la que corresponde vivir y trabajar en la campaña del siglo XXI? Porque las nuevas generaciones deben esforzarse –de modo consciente y responsable– por hacer de nuestro planeta “un hogar habitable”. Más, para lograrlo, ¿cuál –pensamos– será el papel de las instituciones educativas en la transmisión de esa sensibilidad y de esa responsabilidad? Y, en consecuencia, ¿cómo hacer para que el filósofo? O, concretando más, ¿qué criterios y qué estrategias deberán ser adoptadas para que acierte el enseñante a ser un auténtico orientador que enseñe a nadar a nuestra juventud por las aguas del siglo XXI?

### **1.- La cambiante función del profesor**

Es, ante todo, en la década de los años 70, cuando se comienza a observar una gran preocupación por el papel del profesor en la nueva sociedad. Ya en 1968, año del mayo universitario parisino, tiene lugar en Amiens un Coloquio nacional, en el cual se declara expresamente, que no es concebible una renovación pedagógica sin una formación permanente que confiera a los profesores aquellos elementos necesarios para que afronten con eficacia, los nuevos roles que impone una sociedad en constante evolución.

Poco después, en 1975, R. Zavalloni publica una obra sobre *La formazione degli insegnanti*, en el que afirma: “el reclutamiento, la formación y el reciclaje de los enseñantes, constituyen el problema más delicado y de más difícil solución, en el contexto de la actual política escolar”. Cuestión de en-

vergadura, que no duda en afrontar, en ese mismo año, la U.N.E.S.C.O., durante la reunión en Ginebra, en la Oficina Internacional de Educación (B.I.E.), del **35º Congreso Internacional de Educación**. El tema para discusión de las Comisiones se va a plantear así: **La cambiante función del profesor y su repercusión sobre la preparación para la profesión y sobre la formación continua de los profesores en servicio activo.**

Se parte de esta convicción: el educador no puede permanecer aislado de la sociedad en que vive, al margen de su realidad socio-cultural. El objetivo del encuentro es redactado así: "El profesor, como agente de cambio y colaborador de la comunidad, debe ser considerado como una pieza vital y clave para construir una sociedad más justa, segura y próspera, en la cual cada uno sea responsable de ampliar sus propias capacidades". De ahí se pasa a diseñar las prioridades que deben orientar la formación del profesorado.

Conviene recordar que, en este Congreso participan activamente, presentando documentos sobre el tema, las cuatro principales asociaciones internacionales de docentes. Estas eran: **W.C.O.T.P.** (Confederación Mundial de Organizaciones de Profesionales de la Enseñanza); **I.F.F.T.U.** (Federación Internacional de Asociaciones libres de Profesores); **W.C.T.** (Confederación Mundial de Profesores); y la **W.F.T.U.** (Federación Mundial de Asociaciones de Profesores).

Resultado de las comunicaciones aportadas y del trabajo de las Comisiones será el Documento base que se elabora, bajo el título de **Papel del profesor y Formación**. Consta de dos partes: en la primera se plantea la exigencia de creatividad para elaborar normas y estrategias, con las cuales conseguir los objetivos adecuados a las nuevas funciones; en segundo lugar, se pretende diseñar un plan de acción realista sobre lo que en la práctica se pueda realizar.

Buen documento informativo de este Congreso es el libro en que se recoge toda la información obtenida y que lleva



por título *The changing role of the teacher. International perspectives*. En él podemos encontrar una serie de ideas sobre nuestro tema, como: – la función docente; – cambio fundamental en la función docente (de monopolizadora a mediadora); – el profesor en su nueva función; – lo que significa ser mediador (ayudar a las personas a desarrollar actitudes...); – el profesor ideal debe comprender cómo cada individuo tiene una perspectiva distinta de las cosas; – cómo debe darse más importancia al aprendizaje que a la enseñanza; – cambios que requiere la actividad docente; – nuevo enfoque en la relación profesor–alumno, etc...<sup>3</sup>.

## 2.- Profesores del mañana

Doce años más tarde, M. W. Sedlak publica *Profesores del mañana. Los argumentos del Grupo Holmes*, aunque rebosa pesimismo y desconfianza, temeroso de haber perdido el tren de la verdadera reforma educativa. Su reconvención es como una amenaza, cuando describe que la situación del profesorado es, en su mayor parte, una criatura de la enseñanza en sí misma: sus oportunidades de carrera, estructura de recompensa, tradiciones de reclutamiento, condiciones de trabajo y relaciones de autoridad en las escuelas... Lo que le lleva al convencimiento de que: "Sin cambios sustanciales en la carrera de la enseñanza y mejoras de la selección y formación de los profesores, se marchitará y evaporará –inevitablemente– toda renovación pedagógica"<sup>4</sup>.

En este mismo año tiene lugar en Helsinki la decimoquinta Sesión de la **Conferencia permanente de ministros europeos de educación**, organizada por el Consejo de Europa, con el título **Nuevos desafíos para los profesores y para la formación del profesorado**. El encuentro fue precedido por varias reuniones para discutir el asunto, en especial tres. En primer lugar, la celebrada en Estrasburgo entre el **Consejo de Europa** y la **Confederación Mundial de Organizaciones Profesionales de la Enseñanza**; después, el Seminario

sobre El profesor en cuestión, que tiene lugar en Vaduz, por el Comité de Cultura y Educación de dicho Consejo; y la 4ª Conferencia europea de Directores de Institutos de Investigación Educativa, en Hungría.

Como consecuencia de dichos debates aparecen dos interesantes estudios: el del profesor Guy Neave, del Instituto de Educación en Londres, que publica una obra sobre *Los retos afrontados. Incidencia en la formación del profesorado*; y el Informe, que sobre el mismo tema, había presentado a dicha Conferencia el profesor Ulf P. Lundgren, del Instituto Sueco de Educación.

Aunque, no podemos olvidar que también otras organizaciones, como la O.C.D.E. (Organización de Cooperación y Desarrollo económicos) y la O.I.T. (Organización Internacional del Trabajo), han dedicado serios esfuerzos en este terreno. Es interesante recordar la Nota elaborada al finalizar un Seminario de la O.C.D.E. en Roma sobre **Calidad de la enseñanza: el papel fundamental del profesorado**. "En los debates —dice— que tienen lugar en los países miembros, sobre la calidad de la educación y la necesidad de mejorarla, surge una y otra vez el tópico de que el aprendizaje eficaz depende en gran medida de la eficacia de la enseñanza. Pero, en algunos países, existe el temor de que, el nivel de competencia profesional de los nuevos docentes haya descendido en los últimos veinte años. En otros, no se dispone de datos que indiquen un proceso semejante; pero preocupa que los conocimientos, actitudes y métodos pedagógicos utilizados por el profesorado en ejercicio, no respondan ya a las necesidades de aprendizaje real de los niños y de los jóvenes" <sup>5</sup>. Todos estos encuentros concluyen haciendo recomendaciones sobre la formación adecuada de los enseñantes.

### 3.- Cambios sociales como desafíos para la educación

Es mucho lo que se comenta y se escribe sobre los nuevos retos que se plantean a los enseñantes en el momento ac-



tual, de modo que parece poco posible aportar alguna innovación al tema. Por lo menos, esto significa que, tanto los organismos oficiales como la opinión pública se preocupan por el profesorado y por su modo de trabajar, ante las nuevas circunstancias.

Pero preferimos dar un viraje a este enfoque y plantearlo de otro modo. ¿Por qué tenemos que pensar que existen nuevos desafíos de los cuales los profesores parecen no tomar consciencia o, al menos, no saber responder en su parcela laboral? Resumiendo, ¿Por qué ciertos fenómenos actuales se consideran como desafíos pedagógicos? Puesto que consideramos a la educación como una realidad social, sus cambios solo supondrán para ella un desafío, cuando digan relación a sus propias finalidades y funciones.

Más, puestos a considerar los cambios que realmente puedan ser entendidos como tales retos, nos encontramos con dos perspectivas: la externa y la interna. Ambas caras del desafío pueden tener las mismas raíces, pero suelen diferir en las formas que adoptan dentro y fuera de la institución escolar. De aquí, que se deba analizar cuáles son las cuestiones clave de los actuales cambios sociales que más inciden en los problemas educativos y que, por lo mismo, repercuten con mayor incidencia en la acción educativa.

Desde la perspectiva externa, hemos de tener en cuenta los cambios en las demandas hechas por la sociedad a la enseñanza, y que repercuten en sus fines, currículos, y hasta en las teorías pedagógicas y didácticas. Podemos enumerar, entre estos cambios socio-culturales externos a la institución educativa, los siguientes: nuevas estructuras familiares y laborales, que requieren una preparación de los ciudadanos para el ejercicio de la libertad individual; una exigencia de igualdad de oportunidades y de respeto a las diferentes culturas; extensión y desarrollo acelerado de nuevas tecnologías; nueva sensibilidad ecológica, que incrementa la preocupación por el medio ambiente, etc...

La vertiente interna afecta más directamente a la propia profesión, porque deben tenerse en cuenta —de un lado— los cambios producidos en la situación laboral, es decir, en las condiciones de trabajo y en las exigencias planteadas a la actividad docente; también las variaciones en las condiciones de ingreso del alumnado o en su repertorio comportamental; como así mismo, el amplio desarrollo de las teorías pedagógicas, las reformas de los sistemas educativos, las renovaciones curriculares, los progresos de las ciencias, el incremento en los contenidos de la enseñanza, las nuevas metodologías, las innovaciones didácticas, la necesidad de nuevos medios y procedimientos, etc...

Cuanto cambios hemos ido enumerando y, muchos más, nos obligan a analizar seriamente y en toda su profundidad, la compleja tarea de la **formación integral del estudiante**. Ya no pueden ser considerados los alumnos como un mero objeto de la transmisión de los conocimientos adquiridos anteriormente por nosotros sino, más bien y ante todo, como auténticos sujetos de un doble proceso: de individualización y de socialización. El profesorado debe hacerse plenamente consciente de que no puede instalarse cómodamente en una identidad profesional basada en el sólo conocimiento y dominio de una asignatura. Tiene una misión mucho más amplia y compleja, la de desarrollar la personalidad de cada sujeto, haciendo de los individuos asistentes a sus aulas, auténticos ciudadanos responsables y conscientes, que sean útiles a su sociedad y contribuyan a preparar un mejor futuro.

Es un hecho de experiencia, que nuestra sociedad tiene un esquema de funcionamiento y unos problemas que difieren de las normas de conducta que suelen regir en el centro educativo. El egoísmo, la competitividad, y la lucha cruda y dura por la existencia, aparecen como la norma de acción individual y colectiva cotidiana. En cualquier momento se pueden desencadenar conflictos internacionales que amenacen



con poner en peligro a toda la especie humana. Moverse en este entorno y en esta dinámica, sabiendo defender y mantener una conducta basada en los auténticos valores humanos y morales, es una verdadera exigencia de una eficacia real y a largo plazo. Y es esta potencialidad la que hemos de inculcar en la mente y en la voluntad de nuestros jóvenes. Nunca la enseñanza ha estado tan desarrollada, pero nunca ha necesitado tanto de una sólida formación personal. Porque estamos refiriéndonos a un ámbito que desborda los límites de cualquier disciplina o campo concreto de información.

#### **4.-Preparación específica del profesorado**

Como hemos visto, el tema de esta formación preocupa a la mayoría de los países. Numerosos factores, entre ellos, el cambio producido en las realidades socio-económicas de los países desarrollados, y la preocupación por democratizar la enseñanza. Los profesores deben responder a las necesidades sociales, ocupacionales, emocionales de sus alumnos, y en ningún caso pueden limitarse a la simple transmisión de conocimientos de una concreta parcela de la realidad.

No es posible olvidar que el incremento de la complejidad de las sociedades urbanas, dominadas por elementos de alta tecnología, incrementa la problemática social sentida por los jóvenes, lo que confiere a los profesores una responsabilidad —cada vez mayor— de orientar y de colaborar con el alumno, o mejor, con cada alumno. La enseñanza debe ser individualizada en lo máximo posible, como la orientación, en vistas a preparar a los estudiantes para el ejercicio de los valores fundamentales y para beneficiarse de las experiencias de su propia vida personal y de su futura actividad profesional.

Para hablar de formación, vamos a recurrir a la obra de A. Pain, *Realizar un proyecto de formación: una gestión de ingeniería...*, en la que expone como se enfoca el tema de la formación para la empresa. Considera que ésta tiene que res-

ponder a las demandas que llegan de los sucesos cotidianos, y debe suministrar los medios para acompañar la realización de los proyectos de desarrollo, tanto tecnológico, como comercial u organizativo. Semejantes demandas son cada día más complejas.

Por ello propone un planteamiento complejo, en el que se tenga en cuenta, tanto las demandas de la institución como el propio peso del ambiente. Se formulan tres cuestiones: 1- ¿qué elementos nos ayudan a resolver la acción de formación?; 2- ¿quiénes son los actores interesados por esta acción y qué papel juegan?; 3- ¿en qué contexto debe ésta plantearse?

No cabe duda de que la formación actual debe capacitar al sujeto en diferentes niveles, tanto el teórico como el técnico o el psicológico, con el fin de que, no sólo realice el trabajo adecuado, con el manejo de las oportunas competencias, sino que además, llegue a entender el por qué y el cómo de aquello que hace. Sólo así puede convertirse en un miembro activo y motivado, que participe en el desarrollo y en la transformación de su propia parcela.

Lo que nos conduce a pensar que hay que dar un salto valiente, desde la micropedagogía —como un limitarse al incremento de contenidos o al manejo de medios— a la MACROPEDAGOGIA. Porque, sin descuidar los tradicionales elementos, urge poner más el acento en la **inserción del profesor en el contexto de las actuales exigencias sociales.**

Así se ha entendido pronto en los más avanzados países europeos, que se han propuesto trabajar en el ámbito de la necesaria innovación pedagógica. En primer lugar, las sociedades de habla inglesa se conciencian pronto de este problema y se preocupan por desarrollar la Didáctica como campo propio de la investigación y de la docencia. En Francia se crean centros, como los **Laboratorios de Investigación de la Enseñanza**, y en Italia se organizan los **Centros de Estudio de la Didáctica**. Se trata de establecer una conexión



entre la mejora de la preparación del enseñante y la investigación educativa.

Con el mismo fin, van surgiendo en otros países, instituciones semejantes. Van a proliferar los **Institutos universitarios de Educación, Institutos de Ciencias de la Educación, Centros de Investigación Educativa**, etc. Procuran compaginar la actividad investigadora en el campo de la enseñanza y de la educación, con programas renovados para la formación del profesorado, atendiendo tanto la formación inicial como la actualización del docente "en ejercicio". También la O.E.I. (Organización de Estados Iberoamericanos), con sede en Madrid, está trabajando con el fin de perfeccionar la formación del profesorado de los países iberoamericanos <sup>6</sup>.

### 5.- Talante y cualidades del educador

Se trata de responder a las actuales exigencias mentales y a las conveniencias metodológicas precisas para hacer frente, de modo eficaz, a los retos docentes. Para ello hay que penetrar en la cuestión de fondo; la trascendencia de la irrenunciable misión del profesor. Recordemos la obra de Gusdorf que titula *¿Para qué los profesores?*, respondiendo a algunas voces que hablaban del desplazamiento de esta misión, en pro de la tecnología.

En este terreno, no podemos dejar de traer a colación la aportación del pedagogo italiano personalista, G. Nosengo que, en su tratado sobre *La persona humana y la educación* defiende que el educador debe ser, ante todo, "un modelo ejemplar de humanidad". Para concretar dicha afirmación, presenta una relación de veintitrés normas, al modo de un decálogo de la moral profesional del enseñante, a cuyo fiel cumplimiento éste debe comprometerse. Como botón de muestra, seleccionamos las siguientes: 1- disposición moral, tender a la posesión de todas las virtudes morales, de las que debe convertirse en maestro; 2- exigencia de una preparación, tanto general como especializada, esto es, poseer una

profunda y orgánica cultura general y específica, relativa ésta a la enseñanza que debe impartir; 7- capacitación para mejor conocer y orientar al alumno, para lo que se requiere estudiar la psicología que corresponde a la edad de los alumnos y, en especial, a la edad de aquellos que frecuentan su clase; 9- respetar y amar al otro, por tanto, reconocer el valor humano y la personalidad de los propios alumnos, y amarlos con espíritu paternal, con rectitud y con entrega sincera; 23- esforzarse por preparar a los jóvenes para ser buenos ciudadanos, interesándose por la preparación moral, social y cívica de los jóvenes, no sólo en la vida del centro, sino también en toda su actividad social, para cooperar en su mejor formación como ciudadanos<sup>7</sup>.

Porque lo que hoy necesitamos son educadores con un admirable talante personal, fundamentado en un espíritu generoso, clarividente y profundo, en la entrega callada, sosegada, pero constante, a la minuciosa labor de cada jornada, como cincel que vaya modelando la mente y el corazón de las futuras generaciones.

Este talante de educador debe dar una importancia primordial al logro de una honda comunicación, basada en el respeto y la confianza mutua con el alumno. Debe estar muy convencido de lo trascendencial de la relación profesor-alumno, de la relación interpersonal.

Nuestro escritor se pregunta sobre cuál será la metodología que debe ser tomada en cuenta cuando queremos entrar a fondo en la base primaria de la estructura del diálogo humano. Está claro que se trata de un diálogo "de persona a persona". Por ello considera que las leyes metafísicas de la metodología que debe inspirar este diálogo, sólo pueden fundamentarse en tres pilares, que son: "la naturaleza del hombre"; su propia "promoción", y "su desarrollo integral".

No cabe duda de que, para él, San Francisco Javier fue un verdadero modelo de educador por muy variadas razones, pero muy especialmente dos: en primer lugar, por su



respeto—amor a la persona del otro; su saber adaptarse a toda condición de sujetos, ya que acertó como pocos en ser “modelo de amor a cada persona en sí misma, desde el virrey hasta el mas humilde”; en segundo lugar, por su naturalidad y delicadeza, por su encanto, alegría y simpatía, o como dice el Padre, por su “humildad y sencillez personal”. Dos maravillosas cualidades que son el auténtico secreto de su “triunfo arrollador”.

Testimonio de este talante javierano son, no sólo sus propias cartas, de por sí admirables, sino también las descripciones de sus contemporáneos. Entre éstos vamos a seleccionar —como lo hace nuestro autor— las expresiones del biólogo alemán Georg Schuhammer, de Valignano y de Antonio Quadros.

Respecto al primero, recordamos como afirma que “su trato personal... respiraba calidez y simpatía sin igual”; añade que, en su “conversar con los hombres”, como en cualquier cotidiana actividad “todo lo hacía con mucha alegría”, que se manifestaba siempre “alegre y placentero, con la sonrisa en la boca”, que en todo momento “andaba con un rostro muy alegre... y de esta manera conversaba con todos, así malos como buenos”. Del segundo traemos a colación aquella significativa frase: “Trataba con todos con tanta familiaridad, como si fuera entre soldados, un soldado, y mercader entre los mercaderes”. Del tercero citamos: “Tuvo verdaderamente aquello de San Pablo: **Omnia omnibus factus sum**; con los marineros, marinero, y con todos, uno”<sup>8</sup>.

Otro ejemplo admirable que trae a colación nuestro escritor es el de un místico, Francisco de Asís, cuando se cuestiona si es posible el diálogo entre las culturas. Aunque se nos adelanta pidiendo perdón por introducir una invocación mística. Y se justifica, porque se trata de una mística de la paz y del amor entre todos los hombres, pueblos y culturas. Ya que no se trata de abandonar el camino de la razón ni las exigentes condiciones de la investigación científica, si-

no de bucear en las altas cumbres de la humana sabiduría. Que esta supone "la comprensión más rigurosa de la última realidad del hombre" y con ella se alcanza "la visión de la unidad de la ciencia y del universo, cuya cúspide es el hombre".

Francisco de Asís, "juglar de la naturaleza y de Dios, de la paz y del amor entre los hombres", nos presenta en su **Oración simple** el mejor repertorio de normas de vida, que quieran y puedan expresar todas las ciencias, tanto las humanas, como las sociales, las políticas y las económicas. Se nos anima a que le escuchemos:

"Señor: haz de mí un instrumento de tu paz. -Allí donde haya odio, que yo ponga amor. -Allí donde haya discordia, que yo ponga la unión. -Allí donde haya error, que yo ponga la verdad. -Allí donde haya duda, que yo ponga la fe. - Allí donde haya desesperación, que yo ponga luz. -Allí donde haya tristeza, que yo ponga alegría."

Y concluye el Padre este artículo preguntándose si hay una fórmula más profunda y más precisa para lograr un auténtico diálogo interpersonal, e igualmente, un pacificador y solidario diálogo intercultural<sup>9</sup>.

## **6.- Promoción de ciudadanos responsables**

De acuerdo con estas clarividentes explicaciones y elevadas intenciones, estamos cada vez más convencidos de que, tanto la democratización como el desarrollo actuales han creado exigencias que exceden, cuantitativa y cualitativamente, la capacidad de los sistemas tradicionales de educación. Y pensamos que, en esta coyuntura histórica, una de las principales condiciones del progreso consiste en la calidad de los recursos humanos de que se disponga. De ahí que, para promover y mantener el desarrollo hay que poder contar con hombres y mujeres competentes, en todos los niveles de la actividad humana; que sólo las personas preparadas adecuadamente pueden gestionar las condiciones exigi-



das por las complejas organizaciones e instituciones que conducen el proceso real.

Y es que ¿cabe alguna duda de que, en la sociedad contemporánea, el logro de una elevada y adecuada formación humana de nuestros jóvenes, debe ser tenida en cuenta como la prioridad de las prioridades? La sociedad actual, más que nunca en el pasado, debido a su acelerada evolución, exige una actualización constante en conocimientos, técnicas y hábitos. Requiere sean atravesados todos los senderos que conduzcan a una multiplicación rápida de la formación personal en el seno de cualquier ambiente.

La necesidad de replantearse una nueva elaboración del curriculum y una adecuada y renovada metodología no caen en saco roto en Quiles. Vamos a recordar cómo aborda temas como el sentido del enciclopedismo, el valor de la síntesis (de la transmisión de una visión sintética), o la estructura didáctica de clasificación de las ciencias.

Respecto a la búsqueda de una información exhaustiva, de carácter erudito y enciclopédico, nuestro autor lamenta la tendencia a engrosar los planes de estudios con todo tipo de materias y de datos. Esto conduce a una gran dispersión de temas, basado en el prurito e interés de "estar al día", dando lugar a que se recargue el **curriculum** pretendiendo añadirle todas las últimas aportaciones científicas.

Pero al enciclopedismo se le pueden achacar dos fallos. Uno es fallo metodológico, porque la multiplicidad de materias de cada año escolar, supone descuidar los aspectos formativos, con predominio de lo informativo. El segundo fallo es de concepción del mundo y de la ciencia. Al no presentar los diversos campos en la verdadera perspectiva de su realidad, la información misma pierde su realismo y su profundidad. Se olvida que todas las ciencias se integran en el mayor y más profundo conocimiento del hombre y de su circunstancia. Todas deben explicitar esa "experiencia originaria", por la que me conozco a mí mismo, y conozco mi

modo de estar en el mundo. En el fondo, porque todos los saberes se reducen a un sólo saber, a la "unidad de mi experiencia como persona" y hay que llegar a tomar consciencia de esa profunda unidad.

Nuestro escritor tiene muy claro que, solo existe un verdadero método para informar de los acontecimientos necesarios al ser humano, y éste debe ser el sintético. Síntesis, consiste en acertar a poner juntas las cosas diversas, de modo que se reduzca a unidad –para su mejor comprensión– la amplia variedad de conocimientos humanos. Si esto es importante para el científico e investigador no digamos la trascendencia que tiene en el sujeto en formación, para ir dosificando los conocimientos y para que el alumno establezca una verdadera "jerarquía de realidades".

Frente al aturdimiento que produce la acumulación de datos sin sentido aparente y sin conexión entre sí, con la síntesis se obtiene algo tan positivo como la "unidad de la consciencia". Lo que produce en la persona una paz interior, una serenidad de visión, una "consciencia cósmica" o experiencia unitaria del cosmos, que enriquece al individuo.

Otro aspecto de interés es su consideración de la estructura didáctica de los campos del saber, y de lo que él denomina como "sistema cíclico". Porque, ¿Cómo llevar a la práctica, en la enseñanza, el método sintético? Considera nuestro maestro que esto debe hacerse por medio de un **sistema cíclico de formación y de información**. Una adecuada didáctica debe girar en torno a la "elucidación y profundización de la experiencia originaria" de cada hombre.

Se trata de adaptarse al proceso de formación del niño desde la infancia, hasta ir adquiriendo una idea global de sí y del mundo. Por eso Quiles considera que, en las etapas de la enseñanza primaria y la secundaria, esa conscienciación debe seguir el proceso siguiente en relación a los diversos grados del ser:

1- Ser, in-sistencia encarnada: el hombre. Hay que conocer



- su esencia y, para ello, surgen la Antropología filosófica y las Ciencias Humanas;
- 2- Ser en el cosmos: la materia. Aquí entra la Filosofía natural y las Ciencias de la Naturaleza, de la Vida y la Tecnología;
  - 3- Ser en la sociedad: el prójimo. Este es el ámbito de la Filosofía y de las Ciencias Sociales;
  - 4- Ser en el tiempo: historia. Lo que da lugar al campo de la Historia, como proceso evolutivo del hombre y del mundo;
  - 5- Ser absoluto: Dios. Estudio de la Teología.

Interesante estructura clasificatoria de las ciencias (nueva versión del clásico **trivium y quatrivium**), cargada de gran valor metodológico y didáctico.

#### **6.- Cómo forjar al hombre del siglo XXI**

Es de sumo interés tener en cuenta la exposición que Quiles hace de cómo debe diseñarse el boceto del ser humano, que ha de desarrollar su vida y su actividad en el tiempo venidero inmediato. Entre las cualidades señaladas destaca: el acelerado avance de la tecnología y la omnipresencia de los medios de comunicación social. Pero ambas exigen como corolario una seria y constante defensa del fundamento de los derechos de cada hombre, defensa que hace patente —sin duda— la O.N.U. con su “Declaración de los Derechos Humanos”.

Porque, si bien el avance arrollador de la tecnología supone una amplia oferta de beneficios materiales, puede conducir también al menoscabo de los valores espirituales de la humanidad. Y el considerable influjo de los medios de comunicación requiere, para evitar la confusión y la despersonalización, desarrollar la preparación de cada sujeto; el cual debe adquirir un adecuado criterio intelectual y tal decidida fuerza moral, que le hagan capaz de una “consciente discriminación”.

Reconoce Quiles que en estas postrimerías de nuestro siglo se observa una crisis de la honestidad privada y pública. "Los hechos de corrupción en funcionarios públicos y en los particulares —escribe— son una enfermedad social escandalosa". Demuestra, sin duda, que los hombres carecen de la "consciencia de su dignidad de tales y de sus obligaciones básicas para con los prójimos y para la sociedad". Para él resulta evidente que la evidente crisis social que respiramos es justamente, ni más ni menos, una "crisis moral".

Tan decepcionante experiencia lleva a concluir que el siglo XXI sólo será mejor y más prometedor para la realización de cada individuo y para la convivencia y la solidaridad, si se acierta a poner como soporte básico e inamovible de toda labor educadora, una finalidad personalista, que impregne de su espíritu sus métodos y sus técnicas. Para nuestro pensador, es evidente que el siglo venidero será —justamente— lo que sea la educación de nuestras futuras generaciones. Por eso se atreve a lanzar este osado reto: tenemos que lograr que "el siglo XXI sea el siglo de la educación personalista".

Pero nuestro querido maestro se preocupa, de un modo especial por la formación del joven universitario. Se plantea si la técnica tiene límites exigidos por la naturaleza misma de la ecología y por la naturaleza del hombre mismo. Porque estamos en un hito histórico en el cual la electrónica y la energía nuclear han creado problemas que desbordan el control de la propia técnica, como son: la guerra nuclear, la guerra química, alteraciones de la biogenética, de la bioética, etc.

Para superarlos, es preciso dotar al joven de una concepción del mundo, cuyo centro sea la estructura última o esencia del hombre, su verdadero ser y su auténtico destino.

Para ello solicita que el objetivo de la formación universitaria en cualquier carrera científica o técnica, sea preparar al joven para hacer de él, no sólo buen científico o buen técnico sino, ante todo, para que llegue a ser un "buen hombre". Pa-



ra ello hay que programar la transmisión de una sólida base de formación humanística esencial. Cualquier saber humano puede convertirse en un doble filo para abusar o para ayudar al ser humano, como muy bien expresaba el gran moralista Séneca.

Quiles concluye: "Todo universitario debe ser formado como 'persona', si no quiere salir de la universidad sin base y sin culminación de sí mismo como ser humano". Por ello reclama que la universidad del siglo XXI "ponga en todas las carreras una base de educación personalista, es decir, del hombre como persona humana" <sup>10</sup>.

#### 8.- Sed lo que he sido entre vosotros

Abordar la temática del magisterio me produce cierto sentimiento de veneración y respeto. Quizá porque siempre me ha impresionado el poema-epitafio dedicado por el poeta Antonio Machado al gran maestro y egregio profesor que fue Francisco Giner de los Ríos, fundador en España de la Institución Libre de Enseñanza. Por sus primeros diez versos se deslizan seis hermosos conceptos: maestro, luz, trabajo, esperanza, bondad, alma... Recordémoslo:

*"Como se fue el maestro,  
la luz de esta mañana  
me dijo: van tres días  
que mi hermano Francisco no trabaja.  
¿Murió?... Sólo sabemos  
que se nos fue por una senda clara,  
diciéndonos: Hacedme  
un duelo de labores y esperanzas.  
Sed buenos y no más,  
sed lo que he sido entre vosotros:  
ALMA".*

Bello poema que quiero dedicar hoy a nuestro admirado P. Quiles, que también nos ha dejado, y al que —con tanta

verdad— se le pueden aplicar estas profundas frases. Sólo basta cambiar el nombre y el tiempo: “van unos meses que mi hermano Ismael no trabaja”... Porque, el comenzar recordando su principal mensaje: “Sed buenos y no más, sed lo que he sido entre vosotros: ALMA”, es —quizás— el mejor homenaje que podemos ofrecerle en este **VII Coloquio** dedicado a su **Vida** y a sus **Obras**.

Porque, estamos plenamente convencidos de que, cada vez más, sólo el hombre que posea un talante como el suyo, preparado, capacitado, reflexivo, creativo y sereno, es el único que puede desempeñar la impresionante función de convertirse en el ALMA de la nueva sociedad y en motor profundo de su armónico desarrollo.



## NOTAS

- <sup>1</sup> QUILES, I., *Filosofía de la Educación Personalista*, Buenos Aires, Depalma, 1991.
- <sup>2</sup> GUTIERREZ ZULOAGA, I., "El educador personalista, su talante y su responsabilidad", en *VI Coloquio Internacional de Filosofía personalista ins-tencional*, Buenos Aires, Depalma, 1994, pp. 201-210.
- <sup>3</sup> GOBLE, N. y PORTER, J., *The changing role of the teacher*, París, UNES-  
CO, 1980. Hay versión española, Madrid, Narcea.
- <sup>4</sup> SEDLAK, N.W., *Teacher College Record*, 88 (1987) 314-325.
- <sup>5</sup> O.C.D.E., *Nuevas tendencias...*, París, 1974.
- <sup>6</sup> Entre las publicaciones de la O.E.I. en relación con la formación del profesorado recordamos: *Diagnóstico sobre la formación...del profesora-do...en los países iberoamericanos*, Madrid, O.E.I., 1994; *Formación del pro-fesorado de las Ciencias y de las Matemáticas*, Madrid, O.E.I., 1994. Se pue-den ver algunos artículos en la revista *Cuadernos de Pedagogía* sobre el papel actual del profesorado español y su participación en el sistema educativo como: DOMENECH FRANCESC, J., "Cataluna. Los movi-mientos de renovación pedagógica" 173 (1989) 63-65; BLANCO ISI-DRO, J.L., "El profesorado en el ámbito de las reformas" 208 (1992) 80-81.
- <sup>7</sup> NOSENGO, G., *La persona humana y la educación*, Madrid, M.E.N., 1965, pp. 262-267.
- <sup>8</sup> QUILES, I., "Método de inculturación evangélica..." en *Introducción filosó-fico-histórica...* Buenos Aires, Depalma, 1994, pp. 69-80.
- <sup>9</sup> QUILES, I., "¿Es posible el dialogo entre las culturas?", *ibidem*, pp. 17-18.
- <sup>10</sup> QUILES, I., "Las Humanidades en la Universidad", *ibidem*, pp. 87-88.

## PALABRA Y COMUNICACIÓN EN EL BUDISMO

Jesús López - Gay, S. J.  
Universidad Gregoriana,  
Roma, Italia.

Desde antiguo, el lenguaje –y en concreto la palabra– ha sido objeto de estudio. Es un fenómeno cultural, y a la vez pertenece a la estructura de la religión. No existe cultura sin lenguaje, ni religión sin palabra.

En nuestro siglo, más de un filósofo ha analizado la teoría del lenguaje, considerando la palabra como instrumento de comunicación y analizándolo según sus funciones fundamentales: “informar, expresar, llamar”. “Informamos” hechos concretos, “expresamos” los sentimientos y lo que llevamos en nuestro interior, y “llamamos” buscando una respuesta. Este esquema es demasiado fenomenológico y de laboratorio, y por lo tanto artificial. Pero demuestra algo del misterio del lenguaje humano <sup>1</sup>. En el esquema faltan elementos propios de la palabra, como la “alabanza, el voto, el sentido mágico”. Hoy se han añadido categorías nuevas como la de símbolo, y la simbología del lenguaje tiene la ventaja que engloba todas estas funciones citadas, relacionándolas <sup>2</sup>.

En la historia de las religiones reveladas o transmitidas por un fundador, la palabra tiene una importancia excepcional. Antes de entrar en el budismo recordemos nuestra religión: en la misma vida de Dios existe un Verbo que es Persona dis-



tinta, y a la hora de crear está presente la palabra divina, y con mayor importancia a la hora de revelar las "verdades", y la alianza se hace a través de la palabra, pronunciada por Dios y aceptada por el hombre. Es verdad que esta palabra divina va acompañada de las "obras-signos" y del "silencio", pues Dios habla también en el silencio; un silencio eterno que es comunicación, y que exige la actitud del silencio en el hombre para escucharla. Esta actitud no es psicológica sino espiritual: La Palabra de nuestro Dios es una palabra llena de luz, de gloria y de vida, según las mismas definiciones que encontramos en la Escritura. Ultimamente han sido muy numerosas las monografías sobre la Palabra de nuestro Dios<sup>3</sup>.

Y vengamos al budismo. La importancia de la palabra y del lenguaje en la historia religiosa de la India donde va a nacer el budismo está probada por el **kirtan** hinduista, o la existencia del **mantra** en todo aquel mundo religioso, y la misma escuela de **Mîmâmsâ**<sup>4</sup>. Pero el budismo añadirá aspectos nuevos que enriquecen todas estas tradiciones. Al terminar la primera estación de las lluvias después de la muerte de Buda, unos 500 monjes se reunieron en Râjagrha, celebrando el primer "concilio budista". Como, escenario una gran cueva en la montaña. Fue el momento de "recitar" las enseñanzas del maestro, una especie de consagración de la tradición oral (**'s ruti**). No olvidemos otro dato histórico importante. A partir del segundo milenio antes de Cristo con la formación del alfabeto o signos gráficos (ya sean cuneiformes o jeroglíficos, ideogramas o formas más sencillas), que expresan los sonidos e ideas del lenguaje, la palabra religiosa encontró un vehículo, para conservarse y transmitirse. Y en este contexto recordemos que la palabra budista fue transcrita pronto (hacia el s. I a. C.) en lengua pâli, y este canon redactado en Ceilán, contiene unos treinta libros, con una extensión cuatro veces la de nuestra Biblia. Y si añadimos los cánones del budismo mahâyâna, reconocidos como auténticos, y escritos en sânscrito o en chino-japonés, con más de un centenar de volúmenes, es impo-

sible hacer una "Biblia budista"; los discursos o enseñanzas directas de Buda que se han conservado en estos textos canónicos llegan a 84.000. Esto nos demuestra por una parte el valor de la "palabra" de Buda, y ese cuidado por mantenerla intacta, como revelada, en libros que merecen toda veneración <sup>5</sup>.

Históricamente la primera palabra de Buda fue el discurso con que "puso en movimiento la rueda de la Ley o doctrina (**dhamma**)", pronunciado después de su iluminación en la primavera del año 523 a.C. <sup>6</sup>. Y su ministerio de maestro duró unos 45 años. Después de la iluminación, tuvo unas palabras donde se advierte la preferencia de Buda por un silencio inefable siguiendo el ejemplo de los **muni** o sabios; pero a la vez la compasión le llevó a descubrir a los hombres la verdad iluminante. Esta tensión entre palabra y silencio se notará en toda la tradición budista, como veremos.

Desde luego, se subraya en los textos primitivos el valor de la palabra, y en concreto de la palabra escrita. Ante un monje que se presentó anunciando una doctrina nueva, Buda explicó cómo hay que proceder en el futuro: "la palabra de este monje no hay ni que aceptarla ni que rechazarla, sino que, recordada bien a la letra y en el espíritu, hay que buscarla en los suttas; hay que verificarla en el Vinaya. Si, buscada en los suttas y verificada en el Vinaya, no se encuentra, se debe concluir: tal no ha sido la palabra del Sublime; es un recuerdo equivocado del monje que la anuncia, y por lo tanto que sea rechazada" <sup>7</sup>. Los textos se podrían multiplicar. En el budismo mahâyâna se mantiene de una forma más fuerte esta dimensión de veneración por las ipsissima verba o palabras de Buda, conservadas escritas. En los primeros libros, como en el Vajracchedica podemos leer dos capítulos en los que Buda explica a Subhûti que "quien toma una palabra de este tratado de la Ley que el Sublime ha predicado; aunque sea un verso de cuatro líneas, los debe conservar como un tabernáculo sagrado (**kaitya**) ante el mundo de los dioses, los hombres y los espíritus", probando cómo no existe una



palabra de Buda que no tenga sentido y toda palabra es una especie de preservación del mismo ser de Buda <sup>8</sup>, y donde se predique esta palabra será un lugar santo, venerado por los dioses, hombres y espíritus <sup>9</sup>. Todo el capítulo 21 del Libro del Lotus, sin duda el libro budista del mahâyâna de mayor difusión, trata del valor de la palabra de Buda contenida en este libro, y de los méritos de quien la aprenda, la propague <sup>10</sup>. Más adelante en el budismo chino japonés se subraya el valor de la palabra de Buda en sí misma; por ejemplo, en uno de los tratados de Shinran (siglo XIII) se recuerdan unas palabras del rey Ajâtasatru, que hace propias el fundador de la Tierra Pura: "Las palabras de Buda son maravillosas, y se revelan a todos. Palabras de significado comprensible, y capaces de curar todos los sufrimientos. Entre todos los seres, aquellos que pueden oírlas, crean o no en ellas, saben que provienen de Buda. Todos los Budas usan palabras suaves y llevan la salvación a todos. Las palabras del Tathâgata tienen el mismo sabor, como las aguas de un gran océano, y llevan a la última verdad. Por esto no existen palabras de Buda que no dejen de tener profundo sentido" <sup>11</sup>.

Junta a esta tradición constante, encontramos otra línea de pensamiento constante también. En el Sutta Nipâta, uno de los textos más antiguos del budismo; se afirma que Buda (y su doctrina) "está más allá de los caminos del lenguaje", no existiendo Buda y "estando ya desarraigadas todas las formas de doctrina, también está desarraigada cualquier forma de discurso" o lenguaje <sup>12</sup>. En un verso del Canto de los Monjes o Theragâthâ, nos recuerda Buda que los "que me siguen por la voz, están movidos por impulsos externos pero no me conocen" <sup>13</sup>. Existe, por lo tanto, otro medio de comunicación fuera de la palabra externa. El primer patriarca del Zen recibió la traducción china del conocido libro Lankâvatâra y hablando de los métodos de enseñanza se insiste que las palabras no son necesarias para comunicar la doctrina; existen otros medios. El texto dice exactamente: "La enseñanza

de Buda se trasmite con simples miradas, o con la contracción de los músculos de la cara, o alzando la cejas, o con una sonrisa, o carraspeando, o con un puro pensamiento, o con cualquier gesto" <sup>14</sup>. En uno de los primeros libros del Zen, del siglo XIII, el Mu-mon-kan (Sin-puerta-pasar) se describe una enseñanza de Buda que traduzco directamente del chino: "Cuando el Buda Sakyamuni se encontraba en el monte del buitre (Grdharkûta) para hacer un discurso, hizo girar una flor entre sus dedos y la mostró a la asamblea. Todos quedaron en silencio. Sólo Mahâ-Kâsyapa comprendió con una sonrisa este gesto de revelación. Entonces Buda dijo: Yo tengo el ojo de la verdadera enseñanza, el corazón del nirvana, el verdadero aspecto de aquello que no tiene forma. Todo esto no es ilustrado con palabras, sino transmitido en forma especial más allá de cualquier enseñanza" <sup>15</sup>. Nâgârjuna, uno de los pensadores más originales del budismo e iniciador de la llamada "escuela media" afirmaba que desde la noche en que el Tathâgata Buda obtuvo la iluminación, hasta la noche de su muerte, ni una sola sílaba ha sido pronunciada por él ni la pronunciará. ¿Cómo explicar estas dos tendencias contradictorias? No se trata de agnosticismo, o como una especie de nihilismo. Ciertamente estamos ante la "inexprimibilidad" de la Verdad, que no se debe tanto a la insuficiencia cognoscitiva humana, cuanto al carácter constitutivo de la Verdad última. Solamente un camino apofático se abre ante la Verdad. En este contexto, las palabras, las mismas palabras de Buda, viene consideradas como **upaya** (**hôben** en jap.), que son los medios útiles, utilizados por Buda para revelarnos y enseñarnos lo inexprimible, pero sin valor absoluto y por lo tanto no debemos apegarnos a ellos <sup>16</sup>. A la verdad última y verdadera no se puede llegar a través de las simples enseñanzas y del raciocinio que ellas suponen. Buda ha visto el mundo de la experiencia humana como en continuo cambio; sin una entidad permanente, y dentro de este mundo ha colocado el lenguaje. Pero daba un valor al lenguaje basado en el uso más



que en la filosofía etimológica. Por eso rehusaba las estructuras absolutas del lenguaje, separándose en este punto de la tradición védica que tanto favorecía la llamada ciencia de la etimología y de la gramática <sup>17</sup>. El budista siguiendo las indicaciones del maestro le da mucho más importancia al valor práctico que al valor textual de las enseñanzas. Los primeros monjes siempre argumentan partiendo de la práctica (*vīñaya*) como la señal auténtica de la doctrina. Y al mismo tiempo, la enseñanza no es algo absoluto sino siempre "depende" y nos muestra la "dependencia" de todo lo que nos sucede: del sujeto, del objeto, de la moralidad y de la libertad. De esta forma, Buda reconoce en el lenguaje la capacidad de comunicar el contenido de la experiencia humana ya se relacione con hechos o con valores. En el fondo yace la filosofía de la "dependencia" como algo esencial en el budismo. Si leemos cualquier discurso de Buda, después de la exposición, su lenguaje se centra en la teoría fundamental de la dependencia. He aquí otro valor del lenguaje propio de Buda.

Ahora vamos a pasar a un nuevo aspecto, más interesante aún. el sentido de la palabra de Buda para el hombre que busca la salvación, o sea, la "luz", la iluminación, pues esto significa "buda". Este aspecto se desarrolló especialmente en el budismo mahāyāna. Y según las escuelas tiene matices fascinantes.

Comencemos recordando el budismo de la Tierra Pura. En los sutras más antiguos se habla de esa "palabra de Buda" que es a la vez "voto" o promesa eficaz (sansk. *pranidhāna*, en jap. *gan,sei*) capaz de "comunicar" no una revelación abstracta, o unas verdades, sino la luz, la salvación a aquellos que lo repiten. De nuevo nos encontramos ante el tema de nuestra conferencia; palabra-comunicación. Estos votos, que deben ser pronunciados es característica de los *bodhisattvas* (jap., *bōsatsu*) <sup>18</sup>. Todos hacen un voto original (*hongan*) de ayudar a todos y a todo. Escojemos un voto hecho por el Buda Amida (A-mida significa "luz infinita, vida

infinita") cuando aun era bodhisattva, que ha tenido una repercusión especial para la iluminación y salvación de todos los seres vivientes. Hizo cuarenta y ocho votos, pero nosotros queremos fijarnos en el voto número dieciocho. Para este estudio contamos con un sutra excepcional, traducido pronto al chino, hacia el 252 d.C., por Samghavarnam, que fue el texto más usado en Japón. Nosotros seguimos este texto chino. Tiene como título "Gran Sutra de la Vida sin fin" (o Paraíso) <sup>19</sup>. Los votos tienen una estructura literaria bien definida. La primera parte se refiere al Paraíso (o Tierra Pura o vida sin fin), la segunda al fiel. "Si en mi Paraíso, después de haber obtenido yo la suprema iluminación no entra...", y termina: "en este caso que no obtenga yo la suprema iluminación". El hecho de la perfecta iluminación del Buda Amida es la prueba teológica de la eficacia de sus votos. Leamos ahora el voto dieciocho: "...todos aquellos seres que viven en las diez diferentes partes del mundo, si creen en mí y desean renacer en mi Paraíso, deben repetir diez veces mi nombre, y si ellos no renacieran en mi Paraíso, que no obtenga yo la perfecta iluminación" <sup>20</sup>.

En el sutra Contemplación de Amida (precioso por la explicación de los grados de contemplación) se dice textualmente: "Si tú no puedes pensar, tú debes llamar (shô) al Buda de la Vida Eterna. De esta forma no dejando en silencio tu voz exclama; Salve, Amida butsu" <sup>21</sup>. Nuestra voz hace eficaz la palabra-voto pronunciada por Amida, y es tan frecuente encontrar en el Oriente a los fieles ir repitiendo por las calles, en los templos y en sus casas esa fórmula, "Namu Amida Butsu" <sup>22</sup>. Nos conviene subrayar el valor omnipotente, salvífico del voto o palabra de Buda, que comunica algo de su luz o vida infinita, y así nos hace participar de su Paraíso. Shinran, uno de los fundadores del amidismo en Japón, expone esta práctica de la forma siguiente: "Existen 84.000 diferentes formas que nos llevan a la eliminación de la ignorancia y sus efectos kármicos. La espada mejor afilada que corta (esta ca-



dena del karma) es el Nombre de Amida. Cuando uno lo pronuncia todos los pecados desaparecen, todos los males del karma desaparecen y la sabiduría crece" <sup>23</sup>.

A través de esta palabra, una vez pronunciada por Amida como promesa; pero siempre se convierte en algo actual y presente, y nos hace participar de sus frutos. Gracias al nombre de Amida y a la respuesta del fiel, se establece una unión y participación; con su palabra, Amida nos comunica su luz y su vida.

Y ahora entramos en otro movimiento budista, esta vez de tipo esotérico. Tiene sus raíces en India, pero en China y Japón se desarrolló con fuerza a partir del siglo VIII. Me refiero a la secta de la "Verdadera Palabra" (en jap. Shin-gon). De nuevo seguiré los textos chinos, que son los mejores conservados y los que personalmente puedo leer. El Shingon cuenta hoy en Japón con 14 millones de seguidores.

Como premisas, no olvidemos la teoría de los "tres cuerpos de Buda" que se formó ya al comienzo aún dentro de los textos pâli. El "cuerpo de la doctrina o de la Palabra" (dharma-kâya), que es el verdadero Buda; la realidad, que supera toda personificación; no tiene límites y está presente en todas las cosas; en concreto en cada uno de nosotros; en él se unen todos los budas del presente y del pasado y del futuro; supera todos los contrarios. Para explicar la manifestación histórica del Buda eterno, se habla del "cuerpo de transformación" (nirmâna-kâya) que tomó Sakyamuni para enseñar a los hombres. Finalmente los bodhisattvas para realizar su función de salvar a todos, participan del "cuerpo de alegría participada" (samabhoga-kâya) <sup>24</sup>. No nos olvidemos del primer cuerpo de Buda; de ese Cuerpo-Palabra presente en todos. El Shingon aunque pertenece al budismo Mahâyâna, entronca con el tantrismo o vehículo de diamante, Vajrayâna. Este budismo tomó una forma definitiva dentro de ciertos ambientes religiosos de la India, como entre los sauras que adoraban el Sol (Sûrya) como divinidad cósmica, entre

otros grupos que dirigían su culto a diversas divinidades (principalmente diosas), cuya energía participaban en sí mismo y con ciertos ritos, como la recitación de fórmulas y sílabas sagradas, lograban despertar.

Kūkai (773–835) introdujo el Shingon en el Japón. Uno de los sutras básicos es el Bodaishin-ron <sup>25</sup>. Y presenta los tres grandes secretos (jap., **sanmitu**) de esta secta. Leamos sus mismas palabras: "El primero es el secreto del cuerpo: hacer los gestos rituales (**mûdras**) para imitar a los budas; el segundo es el secreto de la palabra, en que nos vamos a detener, o sea, secreto de la recitación de frases o sentencias (**dhâranis**), cuyas sílabas deben ser pronunciadas distintamente y sin error; el tercer secreto es el de la mente; realizar el método de unión meditando en el pensamiento-deseo (**bodaishin**) mientras imaginamos en la mente una luna llena, blanca y pura" <sup>26</sup>. Kūkai hizo un comentario a este sutra titulado "cómo llegar a ser buda viviendo en el cuerpo humano" <sup>27</sup>. Su tesis principal es que la iluminación perfecta, el estado de budeidad, se alcanza en este mundo con el cuerpo recibido de los padres. El cuerpo no es un conjunto de sustancias corruptibles (como pensaban otros budistas), sino un instrumento que lleva al hombre a la integración en el Buda-cosmos. En el cuerpo, y en concreto, en la palabra, está presente todo el cosmos y la gloria eterna de Buda; su Palabra inefable. Pero el sutra que más ha influido en esta corriente budista es el sutra del Gran Sol o Gran Iluminador, conocido en japonés como Dainichi-kyô <sup>28</sup>. El título significa que la sabiduría de Buda no sólo esclarece las tinieblas como el sol, sino que penetra en todas partes ejerciendo sus funciones de vida e iluminación con un resplandor infinito <sup>29</sup>. Este sutra considera como divinidad central y a la vez principio metafísico último, al Buda cósmico, eterno, que es impersonal, verdad sin principio ni fin. En sus capítulos va presentando ciertos ritos; en concreto la recitación de ciertas fórmulas, que no son simples acciones religiosas del hombre,



sino que el fiel con la práctica de los tres misterios puede ponerse al ritmo de los tres grandes poderes cósmicos, actualizando en ellos y en el mundo la naturaleza misma de Buda. La esencia de todos los seres y de todos los Budas está inter-relacionada, y de hecho es idéntica. No hay diversidad esencial; sólo que esta identidad no es percibida por esa ignorancia o noche que cubre al individuo <sup>30</sup>.

En uno de los capítulos se utiliza una frase consagrada en el Shingon, "nyû-ga, ga-nyû" o la intercompenetración de Buda y del individuo, y de los tres misterios de Buda y las tres acciones del hombre (cuerpo, palabra, mente). "Los Budas de las innumerables regiones no son otra cosa que Buda en nuestro corazón... los millares de seres visibles se encuentran en una sola de nuestras palabras místicas", con esta frase concluye Kûkai una de sus obras <sup>31</sup>.

Detengámonos en el sentido de la palabra dentro del ritual del Shingon. No se trata de oraciones o himnos de alabanza. Un historiador del budismo los explica así: "los mantras son parte del lenguaje cósmico, que es constantemente proclamado por el Gran Iluminador" <sup>32</sup>. Al recitar el mantra, el fiel hace resonar la voz cósmica de Buda, gracias a una energía cósmica (*prâṇa*), que es como la respiración, el espíritu o aliento que acompaña la Palabra de Buda y es utilizada por nosotros. El fruto repercute en todo el universo. Esa palabra es creación, es vida, es luz. Nuestra palabra no sólo evoca el poder infinito de la Palabra de Buda, sino que la hace presente. De una forma práctica, el capítulo IV de este sutra recuerda hasta 188 mantras, y el cap. V explica cómo ha de ser la recitación <sup>33</sup>. Estamos ante uno de los más profundos misterios de esta Palabra-comunicación de Buda. Todo el cosmos, incluyendo el hombre principalmente, constituye el cuerpo místico de Buda, todos nuestros sonidos o palabras constituyen la Voz de Buda, y todos nuestros pensamientos constituyen la mente o corazón de Buda.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Ver BUEHLER Karl, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Jena 1934.
- <sup>2</sup> Entre los numerosos ensayos, BERNARD Charles André, *Initiation au langage symbolique*, Roma 1974.
- <sup>3</sup> Ver las numerosas publicaciones de MUÑOZ LEON Domingo, como *Dios-Palabra. Memra en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1944; *Derás, los caminos y sentido de Palabra divina en la Escritura*, Madrid 1987, etc.; uno de nuestros autores que inició estos estudios es ALONSO SCHOEKEL Luis, *La Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, 1<sup>o</sup> ed., Barcelona 1966.
- <sup>4</sup> Quizás el autor que mejor ha estudiado este desarrollo e influencias ha sido WAYMAN Alex, p.e. en su *Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esoterism* (cap. 11), New York 1973; y su colaboración en el vol: *Studies in Indian Linguistics*, edited by B. Krishnamurti, Poona 1968, 365-369.
- <sup>5</sup> Una visión sintética de la antigua literatura en pâli, propia del budismo theravâda dividida en tres "cestos" (Pitakas) con sus 30 libros en nuestra obra LOPEZ-GAY J., *La Mística del Budismo*, Madrid 1974, 13-14. Como ignoramos el pâli, en el uso de todas estas obras utilizamos la traducción inglesa del PTS (=Pali Text Society), London, a partir del 1879 (con nuevas ediciones), en esta serie se incorporaron los vols. con textos budistas (no todos) aparecidos en los 50 vol. del SBE (=Sacred Book of the East), Oxford 1879ss.  
Para las citas de los textos budistas chino-japoneses, utilizamos los textos originales, ed. crítica en 100 vols., del T. (=Taishô Shinshû Daizôkyô), nueva ed., Tokyo 1960.  
Hemos hecho un alusión a los primeros concilios budistas. Ver BAREAU André, *Les premiers conciles bouddhiques*, París 1955, 1-30.
- <sup>6</sup> *Mahâ-vagga* 1,6,18; *Dîgha Nikâya*, 6,14,8,13: este sutra, p.e., apareció primero traducido por T.W.RHYS DAVIDS en el vol. 11 del SBE (1-136), Oxford 1881, y luego fue incorporado en el PTS. Es un ejemplo para aclarar lo dicho en la nota anterior.
- <sup>7</sup> *Dîgha Nikâya*, 16,4,8.
- <sup>8</sup> Este libro no lo hemos encontrado en PTS, seguimos la trad. inglesa del SBE, vol. 49, tercera parte, Oxford 1894, 124 (corresponde al cap. 12).
- <sup>9</sup> Ibid., p. 129-130, corresponde al cap. 15. Se repite el término *kaitya*.
- <sup>10</sup> Seguimos el texto original chino, traducción de Kumârajîva, finales del s. IV, en T. vol. 9, n. 262, 51-52. Existe una óptima traducción en inglés, *The Threefold Lotus Sutra*, 5<sup>o</sup> ed. New York-Tokyo, 1982, nuestro capítulo en la p. 296ss.
- <sup>11</sup> Dentro de la traducción crítica del *Kyôgyôshinshô*, hecha por SUZUKI Daisetsu T., Tokyo 1983, 157.
- <sup>12</sup> *Sutta Nipâta*, verso 1076 (dentro de la sección sobre "el objeto final", que



- es la última sección). Este libro apareció traducido en italiano en *Canone Buddhista. Discorsi Brevi*, ristampa, Torino 1976, nuestro texto en la p. 550.
- <sup>13</sup> *Theragâthâ*, verso 469 de la ed. PTS, dentro de los "Versos de siete estrofas"; en la trad. italiana antes citada aunque no sigue los versos, el texto en la p. 627.
- <sup>14</sup> En la traducción de SUZUKI D.T., *Studies in Lankâvatâra Sutra*, reimpression London 1957, 107.
- <sup>15</sup> T. vol. 51, n. 2005; tengo delante la edición del H. DUMOULIN, *Wu-men-kan. Der Pass ohne Tor* (con el texto chino y trad. alemana), Tokyo 1953, 17.
- <sup>16</sup> Es la interpretación de HAMLIN Edward, *Discourse in the Lankâvatâra sutra*, en *Journal of Indian Philosophy* 1 (1983) 267-313; es también la interpretación de VENTURINI Ricardo, *Silenzio e parola nell'insegnamento del Buddha*, dentro de la obra *Le Parole della fede. forme di espressività religiosa a cura di V. Padiglione*, Bari 1990, 39. *Hôben* (ensans: **upâya**) es el título del cap. II del *Hokekyô* o Libro del Loto (o *Saddharmapundarikâ*) citado en la nota 10; es uno de los conceptos más interesantes del budismo mahâyâna.
- <sup>17</sup> WAYMAN Alex, ha estudiado esta tensión entre la verdad y el silencio, p.e., *Two Traditions of Indian-Truth and Silence*, en *Philosophy East and West* 24 (1974) 389-403; ver también KALUPAHANA David J., *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1992, cap. V: *Language and Communication*, 60-67, hay que leer también el cap. IV.
- <sup>18</sup> LOPEZ-GAY J., *El bodhisattva en los sutras del Mahâyâna*, en el *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 22 (1986) 257-283, a partir de la p. 267 se habla de los "votos". Además del voto original, hacen cuatro votos particulares, ver el Libro del Loto, T.9, n. 262, 40a (esta letra significa la prima columna, pues el texto chino está editado en columnas).
- <sup>19</sup> Usamos el texto chino en T.12, n. 360, 265-278. Conocemos la trad. inglesa del texto sánscrito, bastante deteriorado, publicada en SBE vol. 49, segunda parte. En el apéndice BUNYIU NANJIO añade una nota sobre los votos nn.18 y 21 que faltan en el texto sánscrito pero aparecen en las traducciones tibetanas, chinas.
- <sup>20</sup> T.12, n. 360, 268a-269b. Hemos traducido "repetir diez veces mi nombre", en el texto chino se dice más exactamente "diez pensamientos" (**jû-shin**), pero todas las traducciones e interpretaciones antiguas hablan de "invocar". El fundador de la Tierra Pura en China, T'an-luan, en un comentario a un sutra de Vasabandhu dice que "pensar en el Buda Amida es lo mismo exactamente que invocar su nombre": este comentario en T. 40, n. 1819,834c. Afirma SUZUKI en el *Glossary* al *Kyôgyôshinshô* de Shinran, ya citado: "the terms nembutsu (pensar en buda), shômyo (repetir su nombre) and namu-amida-butsu are interchangeable", p. 229.

- <sup>21</sup> T.12, n.365, nuestro texto en la p. 346ab. La última frase del texto es "Namu Amida Butsu", "namu" en pâli (en sâns., **namo**) es un saludo de reverencia, de adoración.
- <sup>22</sup> Aunque no estamos ante una fórmula de tipo exo-térico, sí entramos de lleno en el budismo "tántrico" antes aludido. La bibliografía es grande, interesante, ver p.e., UEDA Yoshifuni (ed.), *Notes on Once-calling: A Translation of Shinran's Ichinen-tanen mon'i*, Kyoto 1980, es la mejor exposición del propio Shinran sobre el "nembutsu". Aunque antiguo tiene actualidad SNELLGROVE David L. (ed. y traductor), *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, 2 vols., London 1959, explicando la tradición indo-tibetana.
- <sup>23</sup> En la ed. y trad. ya cit., de su *Kyôgyôshinshô*, 42.
- <sup>24</sup> Sobre los "tres cuerpos de Buda", una síntesis con bibliografía en nuestra obra ya cit., *La Mística del Budismo*, 9.
- <sup>25</sup> Sobre Kûkai (llamado luego Kôbô Daishi o gran maestro), la secta del Shingon y los textos fundamentales, ver mi art., *La "Mística cósmica" del Shingon*, en *Studia Missionalia* 26 (1977) 215-235. Este primer libro, *Boddaishin-ron*, atribuido a Nâgârjuna, fue traducido al chino por Amoghavajra, texto en T. 32, n. 1659. (Diversos comentarios posteriores en T. 70, nn. 2291-95).
- <sup>26</sup> T. 32 n. 1659, 574b. El tema de la "luna" es preferido en las escuelas exotéricas.
- <sup>27</sup> Texto en T. 77, n. 2428.
- <sup>28</sup> El título completo en sâns. es *Mahāvairocanâbhīśambodhi*, y fue traducido al chino en el año 724, texto en T. 18, n. 848. Otras traducciones en los nn. 856, 857.
- <sup>29</sup> En uno de los comentarios más antiguos se dice, "esta luz no es sólo la claridad solar de la sabiduría de Tathâgata, sino que penetra en todos los rincones y produce la iluminación universal, en el exterior como en el interior", texto en T. 39, n. 1769, 599a. Ver mi art. cit., p. 220ss.
- <sup>30</sup> Buda, nuestra mente o corazón, y el universo, forman una unidad o identidad, y el sutra citado la explica por el "vacío fundamental", ontológico; segundo, por la "destrucción de los obstáculos" que opera el Gran Iluminador o Dainichi, y finalmente por la fuerza de esa misma luz, texto en T. 18, n. 848, 42bc.
- <sup>31</sup> Ibid., 40c.
- <sup>32</sup> ANESAKI MASAHARU, *History of Japanese Religion*, nueva ed., Tokyo 1963, 128. Aunque antiguo, pero quizás lo más completo es el art. de WADDELL L. Austine, *The Dhârani Cult in Buddhism. Its Origin, Deified Literature and Images*, en *Ostasiatische Zeitschrift* 1(1912) 155-195.
- <sup>33</sup> T. 18, n. 848, 17bc. El capítulo XIX tiene como título, "la explicación de las 100 sílabas", ibid., 40ab., sobre sus efectos y poderes los cc.XX y XXI, ibid., 40bc.



## BIBLIOGRAFÍA

Las fuentes, para los textos en pâli usamos la traducción inglesa de la PTS, para los textos chino-japoneses seguimos los originales publicados por la T. (ver explicación en la nota 5).

GOMEZ, Luis O., *Buddhist Views of Language*, en *The Encyclopedia of Religion*. M. Eliade, editor in Chief, vol. 8, New York 1987, 446b-451b. (con óptima bibliografía).

KALUPAHANA, J., *Language and Communication*, es el cap. V de su obra: *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu 1992.

LOPEZ-GAY, Jesús, *La "mística cósmica" del Shingon*, en *Studia Missionalia* 26 (1977) 215-235.

*El Bodhisattva en los sùtras del Mahâyâna*, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* 22 (1986) 257-283.

VENTURINI, Ricardo, *Silenzio e parola nell' insegnamento del Buddha*, en *La Parole della Fede. Forme di espressività religiosa a cura di V. Padiglione*, Bari 1990, 37-50.

WADDELL, L. Austin, *The Dhâranî Cult in Buddhism, Its Origin, Deified Literature and Images*, in *Ostasiatische Zeitschrift* 1 (1912) 155-195.

WAYMAN, Alex., *The Hindu-Buddhist Rite of the Truth: An Interpretation*, in *Studies in Indian Linguistics*, ed. by B. Krishnamurti, Poona 1968, 365-369.

*Two Traditions of India-Truth and Silence*, en *Philosophy East and West* 24 (1974) 389-403.

## LA EDUCACIÓN, FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA

María del Pilar G.L-P. de Cordero

A.S.E.C. Sor Juana,  
Naucalpan, México.

Considero un atrevimiento de mi parte, pretender analizar y sintetizar un libro del Doctor Ismael Quiles, lleno de conocimientos y sabiduría: al hacerlo, temo quitarle contenido. Sin embargo, en el deseo y compromiso de llevarlo a cabo, me he abocado a ello, tratando de ser fiel a su pensamiento y afirmaciones, agregando yo algunas opiniones propias.

Escogí este tema, porque tiene para mí un interés especial ya que me dedico desde hace más de 25 años a promover la educación y la cultura, que considero debe llevarse a cabo por vocación y como una misión a cumplir. Este estudio del Padre Quiles viene a enriquecer mis conocimientos sobre el tema.

El Padre, con dominio sobre la materia y sensibilidad, expone el tema de la educación demostrando un enorme interés y lo desglosa sin dejar de tocar un solo punto, fundamentando sus teorías filosóficas y exponiéndolo en forma práctica al mismo tiempo.

Por otro lado, he tenido que reducir al mínimo algunas explicaciones filosóficas y dejar sólo las indispensables, por razones de tiempo para exponer, en lo posible, las propuestas sobre educación.



Desde el prólogo, el Padre Quiles deja bien fundamentados los principios filosóficos de la educación, que deben basarse en la "antropología filosófica", o lo que el Padre Quiles llama "La Filosofía fundamental de la educación". La educación personalista, como pude captar, es un cauce o camino dirigido al interior, para partir de ahí nuevamente, desarrollando y difundiendo los valores trascendentales, tomando en cuenta la esencia y estructura humanas.

La filosofía de la educación tiene tres niveles:

1.- Conjunto de principios filosóficos fundamentales, *Filosofía fundamental de la educación*.

2.- Análisis de las últimas estructuras de la realidad de la educación, su ser y su proceso, *Filosofía del ser de la educación*.

3.- Estudio de las diversas concepciones filosóficas a través del tiempo, *Historia de la filosofía de la educación*.

El Padre Quiles pone el énfasis en la filosofía fundamental de la educación y en algunos aspectos del ser de la educación, pero principalmente en la intuición filosófica central, o la esencia del hombre como "persona". De ahí el título del libro: "Filosofía de la educación personalista".

Personalista, porque se refiere a la "esencia del hombre como tal", aquello por lo que todos los hombres son iguales, por su esencia son personas y en su esencia se fundan procesos, obligaciones y derechos que deben ser conocidos.

La educación "personalista" se distingue de la "personalizada", la primera pone el acento en la esencia misma de la persona humana, sobre la que gira el aspecto de la educación y la personalidad individual de cada educando, por eso el esfuerzo va dirigido a demostrar la esencia del hombre a quien hay que educar.

Al comprobar que la esencia de la persona (su más profunda estructura óntica) "es el ser en sí", el centro interior, se autoconoce y actúa desde sí, desde su "in-sistencia". En consecuencia, educar es tratar de desarrollar ese centro interior, consciente de sí mismo y de como actuar. El ser y el dinamis-

mo de la persona se sintetiza en tres conceptos: **autoconsciencia, autocontrol y autodecisión.**

Acciones, en las que intervienen dos de las principales facultades o potencias humanas: la inteligencia y la voluntad.

Desde el año 1967, el Padre Quiles había impartido la cátedra "Filosofía de la educación", en la Universidad del Salvador y la experiencia demostró el gran interés con que los educandos seguían el desarrollo de los temas, porque sentían *una resonancia en su interior y aclaración de su vivencia personal*, lo que les hacía tomar consciencia profunda de sí mismos y del sentido de sus vidas, a la vez que habían obtenido una orientación humanista y personalista.

Uno de los objetivos del Padre Quiles en este tema es despertar en el educador el "hábito filosófico de la educación" o sea, referir los problemas que halla en su acción educativa a los últimos principios orientadores de la filosofía, que debe tener a la vista la esencia del hombre como persona y como ser en sí o **in-sistencia.**

Filosofía de la educación es la ciencia de la última realidad de la educación, sus estructuras mas íntimas y fundamentales. La ciencia de la educación se dirige a aspectos más externos manifestados por hechos, actitudes y reacciones que integran el proceso educativo: didáctica, psicología educativa, sociología de la educación, etc.

### **Definición etimológica.**

En cuanto a las definiciones sobre "educación", hay muy diversas opiniones. Para unos, viene de "e-ducere", del latín, "sacar desde el interior", y una de las mas ciertas históricamente, "e-ducare", verbo latino con el sentido de criar, cuidar, nutrir, instruir. Dos verbos latinos activos que coinciden en el fondo, e implican un esfuerzo para colaborar en el desenvolvimiento de una realidad o ser; uno sacando; otro nutriendo, creando ambiente propicio para el desarrollo.

Aunque la palabra educación se aplica en algunos casos



al adiestramiento de los animales, se hace únicamente por analogía al hombre, porque la palabra "educación", implica "racionalidad", que solo se da en el hombre; por eso su uso adecuado es sólo en relación al ser humano.

### Definiciones filosóficas.

Teilhard de Chardin define educación como: "la transmisión mediante el ejemplo, de un gesto y la reproducción del mismo por imitación", y aunque la aplica al proceso de evolución de la vida vegetal, animal y humana, lo distingue de la educación razonada.

La educación tratándose del hombre incluye un sujeto que actúa y orienta en el proceso. Por eso esta obra se refiere a la *educación como proceso* y concretando con una definición descriptiva, educación es: *el desarrollo o desenvolvimiento del ser humano imperfecto, intencionalmente dirigido a realizar el ideal de perfección humana lo mejor posible*. Emile Planchard, en su obra "Pedagogía Contemporánea", reúne varias definiciones e incluye la suya. "La educación consiste en una actividad sistemática, ejercida por los adultos sobre los niños y los adolescentes, con el fin principal de prepararlos para la vida que deberán y podrán vivir".

La perfección humana es el objetivo último que tiene la educación, como él "hombre ideal" de Platón a manera de arquetipo, pero todos tenemos consciencia de que no hay un ser capaz de toda la perfección, que es sólo atributo del Ser Supremo, al que tenemos como referencia y sólo nos acercamos buscando su perfección, en el proceso educativo.

En cuanto al método, debe ser un proceso "intencionalmente" dirigido, con consciencia de ello. Esto requiere darse cuenta de lo que se hace, cómo y por qué. La intencionalidad es una característica esencial del acto educativo.

Los principios fundamentales de la educación deben estar basados en la antropología filosófica, la concepción filosófica del hombre, su esencia, vida y destino. Por eso el Doc-

tor Quiles cree que debería llamarse "Filosofía fundamental de la educación" y consultó una vasta bibliografía para su obra.

Todas las ciencias del hombre son útiles para el educador, porque todas ayudan a conocer el ser humano, pero la antropología filosófica contesta lo más importante en relación al hombre: cuál es la esencia del hombre, y qué significa ser hombre.

Muchos filósofos y teóricos de la educación rechazan el hecho de que el hombre tenga una naturaleza dada. Desde algunos presocráticos como Zenón, hasta algunos existencialistas modernos, como Sartre. Con este mismo criterio encontramos expresiones de Ortega y Gasset, y, entre los filósofos de la educación, John F. Dewey. Es cierto que el hombre no tiene una naturaleza totalmente dada, porque tiene nuevas modalidades según su propia decisión, pero presuponen una "estructura básica". Planchard opina: "Toda pedagogía es una concepción de la vida humana que está en relación con las ideas que se tengan de la naturaleza del hombre y su destino. La filosofía pedagógica es un conjunto de verdades especulativas a las que llegó la inteligencia reflexionando y que la voluntad adopta como regla de conducta. Como consecuencia de no haber concedido atención a estas cuestiones fundamentales, muchos educadores han permitido el desarrollo subrepticio de prácticas pedagógicas, cosa que no habrían permitido si hubiesen conocido su verdadero significado e intención. Todos aquellos que se han ocupado de la educación, adhieren a un sistema de filosofía y los grandes conflictos pedagógicos tienen su origen en el campo filosófico y no en el ilimitado terreno de la técnica. Las opiniones pedagógicas jamás podrán independizarse de las profundas creencias morales de los individuos y expresarán siempre su visión personal del hombre, de la sociedad y hasta del mundo. Muchos de nuestros contemporáneos pretenden abstenerse de toda conclusión de naturaleza filosófica, pero su abstención consiste en no hablar



de los postulados filosóficos a los que unen las proposiciones que ofrecen como verdades. Hasta aquí Planchard.

Toda educación tiene ante sí una "imagen del hombre", definida por su esencia, en ésta se halla el proyecto del hombre que toda institución educativa tiene a la vista, para desarrollar y lograr su núcleo social, que contiene, como el sistema de los genes en el ser viviente, una especie de código: el programa de desarrollo propio del ser humano. El ideal del educador, entonces, es descubrir ese programa y colaborar en su realización y adaptación al medio ambiente. Todos los métodos educativos: planes, programas, disciplinas, textos, técnicas, metodología, y el espíritu de las institución, todo, debe orientarse a la "idea del hombre" que el educador haya formado en su mente, que debiera ser siempre, basado en su esencia.

Los grandes errores y aciertos de los sistemas educativos en la historia han surgido como consecuencia lógica de una idea equivocada o desviada de la esencia del ser humano. Comprenderemos ahora por qué el aporte más relevante de la filosofía de la educación es el estudio de la esencia y que puede ser llamado **Filosofía fundamental de la educación**.

La filosofía desde sus orígenes, tanto en Oriente como en Occidente ha tratado de investigar lo que es el hombre. El Doctor Quiles sitúa la esencia de la interioridad del hombre, la "in-sistencia" en el "centro interior", que es una realidad "concentrada", replegada "en sí". Ahí está el "yo", todo lo demás que me sucede y que me apropio o atribuyo no es él, sino "mío". In-sistencia utilizando el término latino en su sentido etimológico primitivo: *in sistere*, significa "estar firmemente".

Se pueden distinguir dos niveles de in-sistencia: in-sistencia-consciencia e in-sistencia-ser. La primera se logra al irse "hacia dentro" y "darse cuenta de sí". La in-sistencia-ser es la base de la posibilidad metafísica, es decir, la raíz óntica de la posibilidad de todos los demás niveles del ser,

del conocer y del obrar del hombre. Porque es in-sistencia-ser, es posible la in-sistencia-consciencia, la inteligencia y la razón, la voluntad y la libertad, el sentimiento y el amor y la consciencia del mundo. Por eso es también posible la moral y la religión, el arte y la técnica, así como la sociedad y la política. Todas nuestras facultades y actividades suponen un centro interior previo, que se da cuenta de sí mismo.

### Esencia de la educación e in-sistencia.

Esta necesaria relación de todas las ciencias y conductas del hombre con la in-sistencia adquiere una mayor trascendencia cuando se trata de la educación, porque la fidelidad a esta estructura es la condición de todo resultado positivo del proceso de la educación; es la piedra angular, el secreto, el requisito y foco iluminador de todo lo relacionado con la teoría y práctica de la educación.

Nos experimentamos como in-sistencia o centro interior limitado, imperfecto, lo que produce inseguridad, insatisfacción y angustia y por lo que aspiramos también a hacer y ser más cada día, para alcanzar la plena satisfacción del ser. En ello está nuestra perfección y felicidad. La educación tendrá, como fin esencial, llenar lo más posible ese vacío.

La realidad que captamos en nuestra experiencia in-sistencial se nos presenta a su vez como un centro interior, el *arché*, o principio más originario, (de aquí arquetipo, arquitecto, arconte o principal de un pueblo, etc.) que es plenamente en sí y se nos abre al diálogo. Porque este ser tiene un centro interior y consciencia de sí, tiene un carácter personal y así se ha presentado siempre en la experiencia religiosa de la humanidad, porque el hombre se dirige al Absoluto, o a lo que cree que es, por medio de la invocación, la oración y el diálogo. Como su etimología lo dice: día, a través; logos, razón, palabra luz.

Al tener consciencia del cosmos, lo descubrimos sujeto a un "orden", independiente de nosotros, que debemos acep-



tar, lo que revela una obligación, o un *deber*, frente al mundo natural.

Se establece una vinculación, que es una necesidad óntica, hay un *orden de relaciones humanas*, que me viene por naturaleza, que descubro y siento el deber de asumir.

Si en la in-sistencia se halla la experiencia del ser y del deber es porque encontramos en ella también la del saber, no sólo como acto de autoconsciencia, sino porque a la vez al "conocernos", relacionados con el Todo, lo conocemos de alguna manera **todo**.

El principio metafísico orientador de la educación tiene dos aspectos: óntico y lógico. El óntico en el orden del ser, en el que se fundan todas las realidades del hombre mismo: facultades, propiedades y vivencias que hacen posible el proceso de la educación. Lógico, en el orden del saber. Al filósofo de la educación, como al educador mismo, les sirven de clave para orientarse. El educador no ha de dispersarse en la infinitas facetas de la educación.

La fórmula y el espíritu de la "educación personalizada" se deben al maestro de la pedagogía en España, Víctor García Hoz. Toda su obra se dirige a llamar la atención para que la educación tenga presentes la "diferencias individuales" del educando. La estimulación educativa no sería eficaz sin atender las diferencias personales en el desarrollo. Siempre he opinado que la educación mixta tiene la ventaja de familiarizar a los jóvenes entre los dos sexos, pero no creo en su óptimo resultado, pues precisamente, como afirma el Padre Ismael Quiles, debe educárseles según sus características, y si hay diferencia de persona a persona con más razón de un sexo a otro. El "unisex", en vestimenta y hasta en comportamiento, no crea más que confusión y desorden, es resultado de una educación generalizada, a la que se tiende en la actualidad. Por otro lado al tratarse ciertos temas que incumben a un sexo en particular, y no hacerlo precisamente en privado, se hiere el pudor, que por ende acaba perdiéndose.

La enseñanza individualizada surgió como un intento moderno de armonizar la economía y posibilidades de socialización de la educación colectiva, con las posibilidades de atención y ayuda personal de la educación individual, de la que se pasa a la personalizada, al tener en cuenta que el individuo humano es persona.

Planchard denominó "individualización pedagógica" a lo que García Hoz llama "educación personalizada". "A una psicología individual debe responder una pedagogía diferencial". El Doctor Quiles está de acuerdo con todo esto, por cuanto señala la necesidad de que la educación esté adaptada a los caracteres de la personalidad individual y que la "individualización pedagógica" sea un elemento inseparable de la educación integral del ser humano.

W. Arnold en su obra "Persona, carácter y personalidad" utiliza el término "psicología personalista", refiriéndose en general al hombre como persona, ocupándose de lo físico, sin adoptar una postura especial frente a lo concreto.

### Los sujetos de la educación personalista.

El hombre perfecto o ideal no existe. Sólo recibimos en parte las cualidades del Absoluto, como muestra de ellas, de lo que son en su totalidad en ese Absoluto.

El ser humano es una persona imperfecta, pero perfectible. Por ser contingente es limitada, por ser persona tiene consciencia de su imperfección, aspira a ulteriores perfecciones y tiene capacidad para realizarlo. Así se comprende el término "educabilidad", que se manifiesta como una exigencia óntica del ser. Es un impulso innato, previo a la educación misma, que actúa apenas surge la consciencia.

Pero también es una "exigencia moral", porque se presenta como una norma, que debemos cumplir, de lo contrario sentimos la responsabilidad. Se ha dicho que el hombre es proyecto, pero no será así, sin una base óntica determinada, sin algo desde dentro que lo "impulsa hacia delante",



*projectus*. Estamos lanzados siempre hacia adelante, pero desde nuestra base o in-sistencia. La educabilidad existe pues, en el ser humano, por ser persona imperfecta, pero perfectible, una exigencia óntica y una exigencia moral, un derecho y un deber.

El derecho a la educación es el primer aspecto del principio de la libertad de enseñanza. El principio de que "toda persona humana, por ser tal, tiene derecho a la educación, sin discriminación de raza, religión, posición social, sexo, etc.", se funda en esa exigencia óntica y moral de la "persona humana".

He aquí la esencia de la educabilidad, he aquí la razón y base óntica y moral del primer principio de la **Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos**. Las Naciones Unidas, se han limitado a reconocer la existencia de este derecho esencial de la persona, sin especificar sus fundamentos.

### **El sujeto actor de la educación.**

Si el hombre es por esencia educando, asimismo es educador. Todos llevamos dentro al "educador" en razón de una experiencia óntica, que experimentamos como un impulso a comunicar hacia los demás, nuestros conocimientos.

### **La familia, el Estado y la Iglesia.**

Estas son tres instituciones que tienen particular relación con la educación y son, por eso, objeto de estudio por parte de los filósofos de la educación.

Sociedad es la unión moral cuyo fin es "el bien común" y que posee en sí los medios necesarios para lograrlo, así también, el Estado y la Iglesia con sus propios medios para su finalidad determinada: el Estado con medios temporales, la Iglesia con medios espirituales y sobrenaturales.

La familia "primera educadora en el hogar, es una sociedad fundada sobre el contrato matrimonial y formada por

personas de sexos distintos. Esta aclaración pareciera gratuita, sin embargo se ha dado la aberración de solicitar matrimonio para una pareja del mismo sexo, lo que excluye la complementariedad. La pareja se compromete a realizar los fines propios del matrimonio, la constitución de la familia y la ayuda mutua en la vida conyugal. Así el ambiente familiar es el que más influye espontáneamente, en el desarrollo de la salud, del equilibrio psíquico y la personalidad. Aun sin dominar las teorías de la educación, son los padres quienes poseen mayor sensibilidad para identificarse y educar a los hijos, reforzando su inclinación biológica y psíquica con la inteligencia. Los padres así tienen el derecho prioritario sobre la educación de los hijos, frente a las instituciones de la sociedad. Este es un derecho al que los padres no pueden renunciar y por eso se llama "inalienable". Confirmando este criterio, la Iglesia Católica ha respetado siempre el derecho prioritario de los padres sobre la educación de los hijos, y a elegir el tipo de escuela y no se puede bautizar a los niños sin su consentimiento. El Concilio Vaticano II proclama con toda claridad este derecho.

Después de la familia, es la sociedad civil o el Estado quien tiene especiales obligaciones y derechos sobre la educación, resumiéndose en cuatro:

- 1.- Promover la educación de todos los miembros de la sociedad.
- 2.- Tutelar los derechos y facilitar el cumplimiento.
- 3.- Función subsidiaria en orden a la educación.
- 4.- Creación de institutos educativos.

Los tres primeros son los fundamentales, porque surgen del hecho de que la sociedad civil está integrada por "personas".

Lo mismo se puede decir acerca de la función subsidiaria de los organismos internacionales como: Naciones Unidas, UNESCO, etc.; se respeta la voluntad de los estados miembros, quienes deciden las estructuras internas para el desarrollo social, cultural y educativo.



Con particular frecuencia, el caso "Iglesia y Educación" se plantea en América Latina, en relación con la Iglesia Católica, pero todas las reglamentaciones se aplican también a las demás iglesias o sociedades de carácter religioso, sea cual fuere su confesión particular.

En el caso de países como México, que cuentan con un gran número de analfabetos, el Estado tiene que crear centros educativos para infinidad de personas, sin lograr todavía alfabetizarlos lo suficiente, y con el criterio de una educación laica, que ha provocado indiferencia e ignorancia hacia la religión, por parte del educando. En la familia se aprenden las tradiciones culturales, pero han llegado a perderse valores ancestrales, sin adoptar aun otros que los podrían sacar adelante. Muchos viven en crisis existencial y moral, lo que representa para la sociedad y el estado mexicano un grave problema social y educativo. Tampoco la Iglesia Católica, tradicionalmente educadora en México, da a basto y en algunos grupos, teologías con fundamentos oscuros, desvirtúan la catequesis. También infiltraciones protestantes, provenientes de Estados Unidos de Norteamérica, han influido en poblaciones marginadas, difundiendo sus ideas, haciendo proselitismo y desuniendo al pueblo mexicano, católico por tradición.

A las escuelas particulares, en las que priva el criterio familiar y en las que a pesar de estar prohibido, siempre se instruye en la religión católica, sólo tienen acceso un número reducido de alumnos y se puede decir son para una élite. Sigue siendo en México, la educación, uno de los principales problemas y necesidad urgente.

La Iglesia Católica puede ser considerada desde dos puntos de vista, que muestran aspectos distintos entre sí, pero que se integran con armonía y mutuo complemento: como "sociedad humana o natural", con el fin común específico de la promoción religiosa del hombre, y como "sociedad divina o sobrenatural", es decir, establecida directamente

por Jesucristo, lo que le da el contenido y la estructura básica con una misión a cumplir. Los derechos y deberes de la Iglesia, considerada como sociedad humana en orden a la educación, se encuadran en los tres grandes derechos de la persona humana en la sociedad: derecho a la libertad de asociación, de religión y de educación.

El principio de libertad de educación comprende el derecho a la orientación religiosa, ideológica, pedagógica, social y cultural de la institución educativa, esto es: la concepción del hombre, de la vida, de la sociedad, de la historia y del cosmos. La Iglesia es una sociedad inserta en la comunidad, y por ello no puede estar ajena a las necesidades y aspiraciones de sus miembros. Si es comprensible que la Iglesia haya tenido siempre instituciones destinadas a la asistencia de enfermos, y al cultivo de la ciencia y el arte, con más razón pondrá a disposición de la sociedad, centros de educación. Las universidades europeas nacieron bajo el impulso de la Iglesia, albergando a la vez las ciencias sagrada y profanas. A partir del siglo XVIII, las universidades se fueron separando de la dependencia del Papa, aunque no siempre de la religión.

### **Libertad de enseñanza.**

Existe una limitación ilegítima, que consiste en la imposición de un sistema educativo determinado, sin tener en cuenta la diversidad de aspiraciones en los educandos y educadores. Se trata de "monopolio educativo" que desconoce la dignidad de la persona, ya que no le permite actuar plenamente desde sí. Cuando el monopolio se aplica tanto por un grupo determinado o por el Estado, se atenta contra el principio de libertad de enseñanza.

Las Naciones Unidas en su "Declaración Universal" da por supuesto ese principio de libertad cultural y de enseñanza en el artículo 26.



### **Educación y finalidad.**

No hay autor que no se plantee la cuestión del fin de la educación, y esto es esencial ya que el fin es la razón de toda actividad humana. Las corrientes clásicas o humanistas afirman que las metas educativas descansan en el concepto de la naturaleza del hombre, cuyo fin principal es el desarrollo mental, y sus facultades racionales. Enseñar a pensar y a valorar según valores objetivos y universales.

La corriente pragmática o experimentalista, cuyo exponente principal es John Dewey, sostiene que el fin principal de la educación es ayudar al individuo a desarrollar sus facultades hasta el máximo, sin existir valores universales y objetivos. Esta actitud va contra la misma naturaleza humana, la cual tiene siempre ante la vista algún fin para sus acciones. La mayoría de los autores insisten en que la educación tiene un fin que resulta como el faro iluminador del camino.

El profesor de filosofía de la Universidad de Yale, Blanshard, señala que al método experimentalista de Dewey se atribuye que la escuela norteamericana no haya producido suficientes técnicos, en algún momento, poco después de que los rusos sorprendieron al mundo lanzando su primer Sputnik. Se quejaban que al permitir que el alumno hiciese su carrera a base de experiencias individuales habían elegido el camino fácil y no tenían suficientes ingenieros capacitados: "Dewey contribuyó a borrar la monotonía al insistir en que la vida consistía en hacer cosas y que se aprendía haciéndolas. Todos somos pragmáticos de los cinco a los diez años, pero quien sigue siendo pragmático a los cuarenta, padece de retraso mental. La persona que limita los frutos del espíritu a aquellos que pueden ser puestos a prueba por la acción, más que librarse de un dogmatismo viejo, se encadena a uno nuevo".

### **Exigencia vital o empírica del fin de la educación.**

La experiencia del modo de ser humano se nos da con

sus caracteres específicos y rasgos individuales. Este es el material con el cual tenemos que actuar, sin cambiar substancialmente su contenido. Se nace con él, es parte de nuestra naturaleza.

No depende de mí tener inteligencia (pero si desarrollarla). No me he creado a mí mismo, si no me descubro en la existencia, que puedo modificar sin cambiar mi esencia específica.

Es contra la experiencia humana afirmar que lo importante es tener nuevas experiencias, sea cualquiera su dirección. Sólo aquella experiencia acorde a mí ser, perfecciona, otras, degradan.

Todo ser racional que realiza actividades conscientes tiene ante sí un objetivo, un fin de su acción. Es una ley filosófica. La educación es una acción, una serie de acciones conscientes humanas, que presuponen un fin, acorde al ser humano, en pos de su personalización.

### **La esencia de ser persona.**

Todos los educadores y filósofos de la educación tienen una "imagen ideal del hombre", que desean lograr por medio de la educación. Por eso es tan importante una correcta concepción filosófica del ser humano. Lo que importa es no sólo que sea **persona en sí mismo**, sino que actúe, viva y obre según su persona. Esto equivale a ser "auténtico", del término griego "autós", que significa "sí mismo", un centro interior o in-sistencia que está en sí y actúa desde sí, lo que implica autoconsciencia, autocontrol y autodecisión.

Autoconsciencia es el acto más propio del hombre por su racionalidad, cuando actúa sin autoconsciencia, distraído, llevado fuera del centro, está alienado, enajenado, "no es en sí mismo". Por ser esto la base de la persona, el fin de la educación debe ser su desarrollo.

El autocontrol y la autoconsciencia son la toma de posesión de sí mismo, de los impulsos y posibilidades de un con-



junto de energías que surgen del fondo de su ser y de las cuales se **siente responsable**.

La autodecisión es la culminación de la vida personal, es consecuencia lógica de la autoconsciencia y el autocontrol. En éste interviene la acción de la voluntad, una de las principales potencias humanas. Cuando en la autodecisión se actúa desde sí, se nutre más la vida interior. Así como el ejercicio adecuado de la inteligencia, de la psíquica o memoria y de la imaginación, o cualquier otra facultad, espiritual o corporal, fortalece y enriquece.

La comunicación de centro a centro ha sido con razón considerada envuelta en un "misterio ontológico", término acuñado por Gabriel Marcel. Toda comunicación por el amor con otra persona presupone la autoconsciencia, el autocontrol y la autodecisión. Es condición absoluta que el amor brote de la estructura óntica. De lo contrario, no es amor y no contribuye a la plenitud. La educación que no tiene como fin formar en el amor, priva al educando del aspecto de la vida humana que más puede realizarlo como persona.

La **trascendencia** es otro importante dinamismo que brota de la estructura óntica del ser. La educación que niega, olvida o minimiza la trascendencia, deja trunca la realidad humana, por no activar esta vivencia real.

A la voluntad se la llama también libertad y junto con la inteligencia son dos facultades esenciales. La formación de ellas, para actuar con rectitud, es un objetivo o fin de la educación, porque surgen de su in-sistencia. El hombre no es un centro óntico interior porque tiene inteligencia y voluntad, sino al revés, tiene estas dos facultades, porque es un centro interior. Es inteligente y libre porque es persona. El ejercicio de la autoconsciencia es la actividad de la inteligencia misma y desarrolla la capacidad de concentración. A mayor atención, más profundidad de conocimiento.

### **Perfección humana, felicidad y educación.**

Estos términos tienen entre sí una correlación esencial. "Perfección" es un estado del ser, "felicidad" es un estado de la consciencia. Perfecto en latín, "per-fectum", significa lo que está "totalmente hecho" o "acabado". Perfección y satisfacción van juntos en sentido etimológico y ontológico. La felicidad es el Estado o sentimiento de bienestar, cuando se tiene consciencia de cumplir las aspiraciones propias del ser. Los términos "perfección", "felicidad", "paz" y "auto-realización", se relacionan entre sí expresando un mismo estado consciente de espíritu. La finalidad de la educación, debe tener en cuenta la estructura integral del hombre, distinguiendo varios niveles de jerarquía.

### **Estructuras integrales.**

Son aquellas que corresponden a un ser pero no le son necesarias para existir y faltándole, pierde integridad, lo que representa deficiencia o imperfección parcial.

### **Las estructuras complementarias.**

Son llamadas en filosofía "accidentales", pueden dejar de cumplirse sin que en lo substancial se considere imperfecto o incompleto.

Las anteriores estructuras, que pueden no existir sin afectar al ser, son un planteamiento para el aborto, en ocasiones en que el ser humano en gestación, todavía no terminado, presenta imperfecciones parciales, o carencias físicas, lo que no justifica de ninguna manera, truncar la vida humana, pues no toman en cuenta que son sus características esenciales las que lo hacen ser, y tienen en potencia, y que han sido recibidas desde el momento de la concepción.

### **Las estructuras esenciales.**

Corresponden a toda persona: inteligencia, libertad, amor y trascendencia, que caben en cualquier cuerpo. La



persona humana encarnada en su mundo material posee estructuras y las correspondientes facultades para realizarse en sus circunstancias propias.

Entre las complejas estructuras que surgen de la persona humana están:

a) Estructura vital (biopsíquica: constituida por un principio vital que informa a la vez materia y espíritu).

b) Estructura sensitiva: órganos especiales que captan la materia.

c) Estructura técnica: conjunto de órganos instrumentales para transformar la materia.

d) Estructura estética: conjunto de órganos para captar la belleza sensible con su transparencia espiritual.

e) Estructura cósmica: inserta en el cosmos material.

f) Estructura social: inserta en la sociedad humana.

g) Estructura temporal: inserta en la historia.

h) Estructura doblemente trascendente: abierta a la trascendencia, a otras realidades espirituales y al Absoluto.

La personalización o fin esencial de la educación debe cumplirse dentro de estas coordenadas y orientar al educando a tomar consciencia plena de su estructura esencial, en las que se cumple su esencia, solo así se realizará. (Izar o levantar la realidad).

El estar consciente de las características y cualidades que corresponden al ser humano, en cuanto a su esencia, evita dañar la integridad. Gran parte de los problemas de la sociedad actual, se deben al desconocimiento de ciertos principios. El derecho a la vida: el aborto, el suicidio y la eutanasia; la homosexualidad, la drogadicción, dañan la integridad en diferentes aspectos. Muchas veces por falta de identidad, por no identificarse con su propio ser, sus cualidades, características y vocación, degradan la existencia con acciones contrarias a la esencia y a la realización de la persona humana.

De las ocho estructuras enumeradas anteriormente, las

cuatro últimas parecen incluir las anteriores, ya que la estructura cósmica de una in-sistencia, implica la vida, la sensación, la capacidad de transformar el cosmos y de captar la belleza sensible en el proceso de **personalización**.

1.- Por ser in-sistencia encarnada, la persona humana se halla inserta en el cosmos.

2.- Por ser in-sistencia social, la persona humana se halla inserta en la sociedad.

3.- Por ser in-sistencia temporal la persona humana se halla inserta en la historia.

4.- Por ser contingente unida a la materia, se acentúa su contingencia y su necesidad de trascendencia.

Es fundamental que al educando se le despierte la consciencia cósmica, para que sepa desarrollar su cuerpo, métodos, hábitos y como ubicarse entre las cosas materiales, que sepa manejar las cosas con inteligencia y respeto hacia ellas. "El Creador puso al hombre en la tierra para que la trabajase y cuidase". El cosmos no es del hombre, éste ha sido puesto en él para mejor realizarse como persona, pero respetando el orden establecido.

Recordemos que: "El hombre, perdona a veces; Dios, siempre; la naturaleza, nunca".

La **consciencia cósmica** implica el saber: conocimiento de la naturaleza, y el deber: el utilizarla tanto cuanto sea conveniente, respetando su equilibrio.

La **consciencia histórica** implica reconocer nuestro pasado y nuestro presente, para prever en algún modo nuestro futuro tratando de mejorarlo en lo posible. Es necesario dar al educando el panorama de la historia y del proceso vital de la humanidad, su sentido y misión, es decir, una filosofía y una teología de la historia.

### **Personalización por la integración en la Trascendencia.**

La educación personalista tiene como fin tomar consciencia de que se halla en relación con el Ser Trascendente. Por



eso la educación religiosa no es sólo parte integral de la educación, sino su culminación. Incluso en las escuelas que no tienen enseñanza religiosa no pueden prescindir del panorama religioso. La educación tiene que tomar en cuenta la "religación" (de aquí religión) que el hombre busca siempre como creatura hacia su Creador, encontrando además un arquetipo a seguir. El Doctor Basave diría por eso que el ser humano es un ser "teotrópico".

### **Educación humanista.**

La educación esencial y la integral constituyen la llamada **educación humanista**, que incluye formación de la inteligencia con la filosofía, teología, cultura en general, y formación de la voluntad, que incluye moral y carácter.

En el nivel universitario, todas las especialidades deben tener base en una formación humanista. El profesor Carlos Laguinge, en su estudio **Universidad y pedagogía**, después de tomar en cuenta la opinión de los filósofos: Caturelli, Derisi, Ortega y Gasset, Newman y Basave Fernández del Valle concluye: "la universidad debe promover y conservar el acervo cultural de la Nación, desarrollando actividades culturales, sin éstas, puede haber un instituto tecnológico superior, más no universidad. La formación cultural es inherente a todo universitario y de un modo eminente al docente universitario. Esta formación debe ser realizada con sentido nacional y ético; debe mantener una visión universal del hombre y de la cultura, custodiar la libertad académica y desarrollar el intercambio con los grandes centros internacionales del saber.

### **Fin complementario de la educación.**

Ningún hombre es capaz de abarcar todos los aspectos del ser humano, ni reunir todas las habilidades. Es necesario optar, aquí entrarían las especialidades teóricas y prácticas, lo que viene a ser la "profesión". La educación complemen-

taria debe preparar para elegir, basándose en la "vocación", y segundo, capacitar en la profesión elegida, recordando en esta era **tecnológica**, que la técnica no debe someter al hombre, sino servir a su personalización. Blanshard diría: "La tecnología como la conocemos ahora, no la vivieron ni Buda, ni Sócrates, ni Sófocles, ni Aristóteles, ni Virgilio, ni Dante. Y la vida de estos hombres no estuvo desprovista de valor".

Antes bien, los griegos, rechazaban la técnica, por ser oficio de dioses y no rebajarla al servicio del hombre, por eso usaban una espina de agave, para detenerse la túnica, en vez de un alfiler. Y todos sabemos, lo que la cultura griega aportó al pensamiento.

El fin de la educación liberal es capacitar para la realización de los valores universales. El fin de la educación tecnológica es capacitarnos indirectamente para lo mismo. Esto dice Blanshard en su obra, cuyo título refleja su importancia: "Los valores: estrella polar de la educación".

### **Proceso de la educación.**

Si la educación debe ser personalista por sus sujetos y por su fin, también lo debe ser en su proceso. La educación es una relación interpersonal, entre centros interiores o in-sistencias. Ninguno está sometido al otro y por eso ha de ser una relación de respeto, justicia y delicadeza, lo que da a la escuela un ambiente de solidaridad y dignidad. Por otro lado, el maestro se enriquece en su propia cátedra, porque al tratar de explicar una idea procurando hacerla clara, se apodera de ella, la "aprehende".

Con respecto a la llamada educación activa o abierta, progresista, etc., y la tradicional, se dice que la primera ayuda a despertar la autoconsciencia, el espíritu crítico y ser dueño de su futuro. Pero hay que repetir que este aspecto de la formación ha sido siempre preocupación de la educación tradicional en mucho mayor grado, sin caer en los excesos de las fórmulas y prácticas de la educación activa. El exceso



de la libertad y falta de disciplina no es formativo. El hombre se desarrolla siempre mejor en el orden, es su medio más adecuado.

La actitud de respeto hacia el educador, por lo que de él se recibe, y reconociendo la jerarquía y mayor perfección, consistiría, por una parte, en el reconocimiento de cierta dignidad, "re-spectus" significa mirar con atención y cuidado reverencial. Por parte del educador, mirando con atención las características del alumno para ayudarlo a desarrollarse. El corregir y sancionar no puede considerarse falta de respeto, puede y debe corregirse con energía y firmeza, pero con serenidad, sin impacientarse.

El alumno admite que se le corrija, cuando las observaciones van encaminadas a ayudar a perfeccionarse, a encontrar su in-sistencia, su **ser-en-sí**.

No basta tomar consciencia de que debe respetarse al educando, esta actitud debe ser coronada por el "amor", cualidad tan propia del educador, que Dios la ha dado, en sumo grado, a los primeros educadores: los padres. Cuando el alumno capta, con su aguda sensibilidad, que el profesor lo estima y ama, recibe con provecho la corrección. Es la ley natural de la relación interpersonal, proclamada por Cristo: "amar al prójimo como a sí mismo".

El educador no puede perder de vista que es "modelo", lo que implica una responsabilidad y exige una continuada consciencia de cuidar su imagen, y que ésta sea "personalista". La autenticidad y transparencia del ser en sí es lo primero que espera un alumno, y lo último que no perdona. La paz consigo mismo se refleja siempre, es uno de los mayores dones. Paz no es apatía, ni inercia, sino, el **mantenimiento ordenado de la tensión de la vida**. Impacientarse es "estar fuera de sí", perturba la relación interpersonal, es perder la paz.

El documento de la UNESCO "Aprender a ser" señala la necesidad de un cambio en el sistema educativo apoyando

al alumno a elegir su propia educación. Esto concuerda con la "filosofía de la educación personalista", cuyo método es el respeto al centro personal del educando. Pero los redactores del citado documento no parecen guardar equilibrio, minimizando la función del educador, a quien no llaman "maestro" (palabra de gran contenido y significado), sino "enseñante", limitándolo a "consejero". Esto da prioridad a la autogestión, sin señalar que sólo es posible cuando el educando tiene suficiente grado de "personalidad".

### Conocimientos y hábitos.

El "conócete a tí mismo", en que consiste la sabiduría, equivale a "crecer en el conocimiento de tí mismo", es decir **autoconsciencia**. El perfeccionamiento se consigue desarrollando **hábitos**, cualidad que permite realizar un acto con facilidad y perfección. Viene de "haber" y su participio "habido", que significa tenido, poseído como propio. Se aplica a la capacidad para cumplir una actividad, ya sea en el orden de deber, hábito moral, o en el del saber, hábito cognoscitivo, y en el obrar, hábito práctico.

El hábito es bueno cuando concuerda con la esencia, y en el campo moral se llama **virtud**, cuando la contradice, se llama **vicio**.

Son **hábitos esenciales** los que llevan a la autoconsciencia: hábito de la inteligencia y hábito lógico, el de autoconcentración. La teoría del conocimiento y la lógica, lo desarrollan para llegar al hábito de análisis, de comprensión y orden mental.

**Los hábitos de autocontrol y autodecisión**, de la voluntad y la libertad, controlan las tendencias de autodisciplina y de mantenerse sereno. Tamizan las influencias negativas y llevan a la ética.

El **hábito de amor** se crea por la toma de consciencia y repetición de actos de dignidad al prójimo.

El **hábito de trascendencia** lleva la actitud permanente



de captar al Absoluto y su relación dependiente. Habrá que llamar la atención del educando para que compruebe el eco, la resonancia y presencia del Ser Absoluto. Este hábito puede llevar a la meditación trascendental, que acerca al Ser Superior dando paz y fe.

Los hábitos integrales se adquieren para la correcta inserción en la realidad, logrando armonía en el universo con cada uno de los seres que lo componen.

Finalmente los hábitos complementarios ayudan a una actividad determinada o profesión y son adquiridos según la inclinación personal.

### **Enciclopedismos y métodos de síntesis.**

Los planes de estudio basados en el primer enunciado incluyen el mayor número de materias, dificultándose la conexión entre ellas (la interdisciplinariedad, que es tan formativa). La información pierde realismo y profundidad, no es conveniente en la educación. En cambio desarrollar la capacidad de síntesis permite jerarquía de realidades, entre las que se halla el propio hombre. Síntesis, del griego "syn", quiere decir con y "thesi", posición, poner juntas las cosas diversas.

El padre Quiles corona su estudio sobre "Filosofía de la educación personalista" con un apéndice sobre filosofía cristiana de la educación, aquí habla del concepto de la "educación cristiana" y de las funciones más importantes que la revelación cristiana cumple al respecto: confirmar e iluminar los logros legítimos del pensamiento humano, respuesta a la capacidad natural del hombre a una revelación sobrenatural, elevarla a un orden superior, que la razón humana no hubiera podido descubrir.

La "educación cristiana" exige el desarrollo de un "hombre nuevo", "renacido en Cristo", "revelado por el Evangelio". Es un hecho que desborda el nivel de la simple filosofía de la educación. No se entra en el campo dogmático, objeto

exclusivo de la revelación, sólo se trata de aquellas verdades que la razón humana puede adquirir por sí misma y que han recibido una contribución valiosa por parte del cristianismo. El Evangelio es universal para todos, y es cada uno quien debe aceptarlo. El juicio final, lo es de cada uno, según sus obras. Desde el "prosopon" o "hipostasis" de los griegos hasta el "individuo racional" de Boecio, que fijan la definición de persona, la concepción del hombre ha sido presupuesto de la doctrina de salvación cristiana. Santo Tomás recogió estos datos filosóficos y proclamó que la persona era "lo más perfecto de toda la naturaleza".

El personalismo del Padre Quiles, del que se ocupa en todas sus obras, haciendo hincapié en la **in-sistencia** ha abierto un **cauce infinito hacia la trascendencia**, en el campo educativo y aún más en el estrictamente personal.

Me congratulo de haber tenido la oportunidad de conocer y tratar al Padre Ismael Quiles, quien irradiaba in-sistencia y tener la oportunidad de estar profundizando en su obra, tan benéfica para la humanidad.



## LA FILOSOFÍA IN-SISTENCIAL COMO RESPUESTA AL EXISTENCIALISMO

Lic. Celia Lynch Pueyrredón  
Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina.

El existencialismo es una corriente filosófica que predomina en la 2da. mitad del s. XX, en la posguerra, entre cuyos cultores hay diferencias fundamentales. No es lo mismo el pensamiento ateo de Sartre que el religioso de Gabriel Marcel o Karl Jaspers, sin mencionar a Heidegger, cuya presunta pertenencia al existencialismo él negó reiteradas veces.

Incluso un pensamiento como el del P. Quiles puede ser adscripto al existencialismo en un sentido muy lato, de la misma manera que decimos que San Agustín es un existencialista "avant la lettre".

Poner el acento en el hombre es propio de esta filosofía y es por ello que muchas de sus afirmaciones van a ser consentidas, aceptadas y algunas descartadas por el pensamiento antropológico del P. Quiles.

Podemos mencionar como característica principal del existencialismo, su negación de la esencia del hombre. Que la existencia precede a la esencia es una de sus afirmaciones capitales y por ello entra en colisión con el pensamiento filosófico anterior. En éste, el hombre es un ser que "posee" una esencia, que lo define y que sería invariable, y una existencia que transcurre en el tiempo y que no da cuenta de su verda-

dera realidad. Para saber quién es, el hombre interroga a su esencia.

Por ella se lo ha definido como "animal racional"; como "zoon politikon"; como dotado de espíritu o puramente material.

Para el existencialismo no hay nada que defina al hombre y que lo constituya a priori, sino que se irá haciendo en la medida en que exista. Sólo será plenamente, cuando ya no sea; cuando su vida esté clausurada por la muerte, y es ahí donde quizá podrá "definirse".

Veremos ahora, a partir de la idea de que la existencia precede a la esencia, algunas características de esta corriente del pensamiento.

¿Por qué hay hombre? ¿Por qué yo, individuo particular, soy este hombre, aquí y ahora? Cuando el ser humano toma consciencia de su vida, ya esta ahí, sin haberlo pedido ni tal vez, querido. Heidegger llamará a este fenómeno, el desamparo, que nos habla de los límites y la finitud del hombre.

Según las orientaciones, esta contingencia del ser humano adoptará distintos sentidos, podrá constituirse en la base de una libertad desarraigada, en donde el destino elegido aparece con los rasgos audaces pero también absurdos de una elección forzosa y siempre gratuita; podrá ser también el punto de partida de las llamadas "situaciones límites" y horizonte ontológico de una posible trascendencia. La paradoja, el absurdo, el contrasentido, dominan la existencia humana y resquebrajan la confianza en la razón, en la cual la humanidad se ha querido asegurar siempre contra la angustia de la irracionalidad.

Otro de los temas significativos es la trascendencia del hombre. Este en cuanto tal es un salirse de sí, un proyectarse, un "rebasamiento", al decir de Sartre. El hombre es un ser que elige y que decide; y es, por encima y a partir de sus limitaciones, autodecisión, autodeterminación y opción.

Es además un ser frágil, y ello lo entendemos a partir de



su contingencia. Nadie está definitivamente logrado, no solo su tener sino su propio ser están sometidos a un continuo desgaste. La existencia humana es permanentemente perdida y permanentemente reconquistada.

Hasta aquí hemos visto en breve pantallazo algunos de los temas centrales de la concepción existencialista. Ellos se presentarán, dibujados sobre una trama común, referidos a un tema más abarcador, que está omnipresente en todos los análisis y descripciones existencialistas: "la angustia".

No se trata de la angustia de origen psicológico sino de la angustia existencial, en donde se nos hace patente nuestra libertad, que se convertirá en el criterio supremo de la definición del hombre para este pensamiento. Pero aclaremos: definición del hombre no como objeto de conocimiento sino del hombre como tal.

Hasta la aparición de esta filosofía, las explicaciones antropológicas se habían centrado casi sin excepción no en la libertad del hombre sino en los distintos determinismos que la enajenan. El ser descrito por la Biología o por la Sociología, podrá tener importancia, pero lo que el existencialismo puso de manifiesto es que el hombre abstracto, que construye la ciencia, no es el sujeto concreto que sufre y se angustia.

Daremos ahora paso al pensamiento del P. Quiles.

Este sostiene que lo que ha querido hacer el existencialismo es rescatar al hombre de su concepción científicista, y su intento es básicamente correcto y su crítica atinada. Pese a lo cual, este autor cree que el existencialismo fracasa pues ha llegado a la conclusión de que el hombre es un ser que se encuentra "perdido".

Dice Quiles textualmente en *Antropología filosófica in-sistencial*:

"El peligro que acechaba al existencialismo y en el cual ha caído, ha ido anexo a su denominación y a su nombre ex-sistencial".

Ex-sistencia significa "estar fuera", y este significado eti-

mológico de estar fuera, ha signado al pensamiento existencialista contra sus propios deseos de salvar la subjetividad.

La esencia del hombre será su existir; pero si ex-sistir es estar fuera, la esencia del hombre será, sin más, el ser ahí, el estar en el mundo, el ser arrojado.

Es lógico que esta esencia diera al hombre la experiencia de la angustia, que es también la paradoja de una libertad total y a la vez de una finitud y contingencia totales. La interpretación que según el P. Quiles hace Sartre de estos resultados ha sido totalmente negativa; su existencialismo nihilista postula un hombre perdido en el mundo y considerado absurdo.

Para nuestro autor, Heidegger ha realizado esfuerzos para salvar de la nada al Dasein; pero en resumen, nos dice que "la ex-sistencia es estar fuera de sí mismo, sosteniéndose en la nada".

El existencialismo, que ha querido recobrar la plena subjetividad humana, nos ha dado un hombre perdido en el mundo.

Creemos que Heidegger ha visto con hondura que el ser-en-el-mundo del Dasein es un "existenciario", o sea, una forma de ser del ser-ahí.

Esto no obsta para que el P. Quiles piense que la ex-sistencia no puede ser la caracterización esencial del hombre. Dice que el mero "estar ahí" no refleja a fondo la realidad humana en su raíz más plena.

Este núcleo no puede estar fuera del hombre ni él puede realizarse en un "ser ahí" si antes no es "en sí". Y este "ser en sí" no es nada más que "estar en sí mismo", tal como en su más profunda realidad él es. Lo más esencial del hombre no es el afuera, su ser-en-el-mundo, sino que lo primero y más original es el "ser hacia adentro", el "estar en sí", el "ser-en sí" o lo que llamamos con el término in-sistir (in-Sistere).

Nuestra realidad se nos manifiesta más de cerca y en toda su verdad, no cuando estamos volcados hacia fuera, dis-



persos y perdidos, sino en la reflexión interior, recogidos hacia nosotros mismos en el centro de nuestro ser.

Deseamos acotar que la riqueza de esta vuelta del hombre hacia su centro reside en la posibilidad que le da al mismo de "rescatarse" de su caída en la modalidad inauténtica de su existir. Nos parece importante que en estos momentos, en donde el hombre se ha alienado en búsquedas de éxito y de placer, haya surgido una filosofía que nos llama a retornar a nosotros mismos, a nuestra "íntima interioridad".

Dice el P. Quiles que esta "íntima" experiencia del sí mismo nos ilumina como seres dotados de consciencia, reflexión y libertad, la que sólo desde la in-sistencia, puede ser una **libertad auténtica**. Añade que una auténtica libertad es lo que va desde lo interior hacia afuera, y no a la inversa, pues esta inversión la suprimiría. El fundamento ontológico de la libertad está en el ser sí mismo.

Así vemos que los grandes temas del existencialismo, como la libertad, la trascendencia, la angustia y la contingencia, son retomados por I. Quiles desde su profunda visión in-sistencial.

Volviendo a esta referencia del sí mismo de que habla el filósofo, él nos dice que "in-sistir es la esencia del hombre".

Cuando el ser humano llega a este descubrimiento de sí, **se siente hombre**, instalado en su interioridad, consciente y libre, y al mismo tiempo se capta como insuficiente.

Esta insuficiencia quilesiana es la contingencia, a la que caracteriza como insatisfacción e incapacidad de valerse por sí mismo. En otras palabras, no ha llegado "al fondo de su ser" porque no encuentra dónde apoyarse. Es el "ser precario" que empuja al hombre a buscar una experiencia más profunda de sí y en donde experimenta que está "sostenido en su ser" por un fundamento absoluto que lo sostiene y lo funda como sostiene todo lo que es.

Dice el P. Quiles que si el hombre es un in-sistente por estar en sí, profundizando esta experiencia; también in-siste por "estar-en-otro". Otro que es fundamento absoluto,

des-ligado de todo; definitivamente en sí mismo sin apoyarse en nada y fundamento y apoyo de todo. No in-siste sino que "siste". Concluye que por cuanto el hombre se apoya en esta Sistencia Absoluta, en último término su **esencia es in-sistencia**.

Continúa diciéndonos que todavía la esencia del hombre no está suficientemente determinada, porque nuestra in-sistencia no está sólo en sí misma sino "en el mundo" y "con el mundo"; estamos en íntima relación con el mismo a través de los objetos y de los otros seres.

El estar en el mundo como arrojado, "pro-yecto" en el decir de Heidegger, es una impronta de este pensar de lo existente. Si bien debemos recordar que la analítica existencial del pensador alemán sólo tiene sentido para posibilitar el horizonte de la pregunta por el ser.

No es la misma inquietud de Sartre, Jaspers o Marcel, quienes difieren mucho en cuanto a sus posturas últimas pero coinciden en hacer del hombre el centro de sus inquietudes.

En cuanto al P. Quiles, su originalidad radica en el rescate que hace del hombre alienado y perdido y en volverlo hacia sí mismo.

Según el existencialismo, el hombre vive en un mundo hostil y solitario teniendo que existir de una manera u otra, y puede hacerlo desde su soledad y su egoísmo o con el otro, desde la fraternidad y la esperanza.

Pero el hombre íntegro, religado en su interioridad al Absoluto, puede existir con el corazón en paz, abierto, tolerante, y sin temor. Ese fue el rumbo que eligió el P. Quiles: comprensión, tolerancia, apertura y amor.

Vivió como pensó y pensó como vivió. Desde su interior irradió hacia sus semejantes el amor de Dios. Y el amor a Dios, dejándonos lo más valioso que puede dejar un pensador: la vivencia de su experiencia y la exhortación a seguirlo desde nuestra propia interioridad.



## BIBLIOGRAFÍA

- BENDA, J. *Tradición del existencialismo o las filosofías de la vida*, Siglo veinte. Bs. As.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*, Edic. del 80. Bs. As. 1982.
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, F.C.E. México -Bs. As. 1951.
- MARCEL, G. *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza*, Colecc. La vida del espíritu. Edit. Nova Bs. As.
- QUILES Ismael S. J., *Obras completas*, -Vol. I *Antropología filosófica in-sistencial* Edic. Depalma Bs. As. 1978.
- Vol 15 *El existencialismo*, Edic. Depalma Bs. As. 1988.
- Vol. 17 *La interioridad agustiniana*, Edic. Depalma Bs. As. 1989.
- QUILES Ismael S. J. *Sartre y el existencialismo*, Colecc. Austral. Espasa Calpe, Madrid 1952.
- SARTRE, J.P. *El existencialismo es un humanismo*, Edic. del 80. Bs. As. 1982.

## LA ACTITUD DE ISMAEL QUILES, S.J. ANTE EL EXISTENCIALISMO

Prof. Dr. Ricardo Marín Ibáñez

Universidad Nacional de Educación a Distancia, U.N.E.D.,  
Madrid, España

### 1. Las tres raíces del pensamiento de Quiles

Las tres grandes raíces de la filosofía de Ismael Quiles son, por orden cronológico y de importancia: 1º la filosofía cristiana y más concretamente la escolástica suareciana; 2º el existencialismo y 3º las religiones orientales (budismo e hinduismo).

Centramos nuestro trabajo en el impacto existencialista en la filosofía de Quiles y sobre todo en su in-sistencialismo.

Quiles, como todo pensador auténtico, estuvo pendiente de los signos de su tiempo (el *zeitgeist* de los alemanes) y en el segundo cuarto de este siglo ninguna filosofía era tan influyente como el existencialismo, al menos en la cultura europea que era la dominante en el ámbito internacional.

Cuando Quiles se sumerge en esta corriente, está ya en la plenitud de su vida intelectual. Han transcurrido más de cuarenta años de su vida. Su formación filosófica había sido rigurosamente escolástica y en lo fundamental, inspirada en el pensamiento del jesuita Francisco Suárez y especialmente en su obra magna: las **disputaciones metafísicas** como correspondía a un religioso de la Compañía de Jesús. En su *Autorretrato filosófico* (pág. 19) nos dice "El sistema filosófico que asimilé en los tres años de estudios (de formación filosó-



fica en el Colegio Máximo de San Ignacio, Sarriá, Barcelona, 1927-30), fue el de la "escolástica suarista". Es decir, la línea que va de Aristóteles a Santo Tomás, de quien tomó la base escolástica, pero con ciertas precisiones que introdujo el filósofo y teólogo jesuita Francisco Suárez (1548-1617)".

En 1938 iniciaba su actividad docente como profesor de Historia de la Filosofía y de Metafísica en el Colegio de la Compañía de Jesús en San Miguel, y posteriormente en la Universidad del Salvador (Buenos Aires). La metafísica y la historia del pensamiento explican su producción.

Sus obras iniciales son manuales escolares: *Gráficos de Historia de la Filosofía* (1940) y *Metaphisica generalis sive ontologia* (1943). Contribuyó a difundir las obras de Santo Tomás como editor, comentarista o traductor, entre 1942 y 1951.

En su *Autorretrato filosófico* define su formación. "El sistema escolástico me sirvió de gran base para los estudios teológicos y para la enseñanza de mis primeros años de profesor de filosofía... Después de cuarenta años de enseñanza de la filosofía sigo pensando que la mejor formación la ofrece la escolástica; solo que se le debe integrar a su método y contenido una mayor fundamentación vital en la experiencia humana" (p.20-21).

Su contacto con las fuentes del pensamiento clásico le llevó a publicar: *Aristóteles (vida, escritos, doctrina)* (1944). *La esencia de la filosofía tomista* (1947) y *El alma, la belleza y la contemplación* (1950), de Plotino (selección de las Enéadas).

Hay que añadir, en este período que él designa como "Etapa racional (1938-1948)", sus obras *La persona humana* (1942) y *Filosofía y cristianismo* (1944) reveladoras de una temática que nunca abandonará.

## 2. El impacto existencialista

Un pensador y un historiador como Quiles no podía dejar de sentir la fascinación por adentrarse en las claves de su época y el existencialismo era la bandera de la modernidad.

En su obra *El existencialismo* (en adelante 'Ex'), asegura

"No se puede dejar de reconocer que la filosofía existencial ha sido uno de los movimientos más profundos de la historia de la filosofía, que afectó a todas las corrientes... También nosotros le dedicamos algunos de estos tratados, en los momentos en que se hallaba en la cumbre de la atención filosófica... los libros incluidos en este volumen (sobre Sartre, Heidegger, Marcel y Lavelle) están escritos antes de nuestra concreción de la intuición y desarrollo de la filosofía in-sistencial" (pág. VIII).

El impacto del existencialismo en la génesis y desarrollo del in-sistencialismo es patente. "La concepción filosófica del hombre que desarrollamos en el presente libro con el título de **In-sistencialismo**, la vislumbramos y expusimos por primera vez en el año 1948 en nuestro ensayo: *Heidegger: el existencialismo de la angustia*... La idea había brotado como fruto de una meditación, en la cual queríamos hallar los últimos motivos de las deficiencias que encontrábamos en la filosofía existencial de Heidegger y del grupo de autores modernos clasificados como 'existencialistas'". (*Más allá del existencialismo*, p.13).

A pesar de esta declaración, el In-sistencialismo ha tenido raíces más tempranas y profundas en Quiles. Así declara en el párrafo siguiente de esta misma obra: "Pero el In-sistencialismo no nació solamente en el clima de un diálogo con los existencialistas; antes bien, por lo menos, tal como en nosotros se formó y se fue concretando, tiene sus más hondas raíces en el fondo de la filosofía cristiana... Más todavía, un conjunto de elementos de la tradición escolástica contribuyen asimismo a despertar, precisar y aclarar el horizonte propio en que fue posible la intuición in-sistencial".

¿Cuáles fueron esas fuentes de su pensamiento, en su formación anterior, al contacto con el existencialismo? Este punto conviene aclararlo para no desvirtuar la génesis de su sistema. ¿Cómo influyó el existencialismo en su filosofía y de un modo más concreto en el in-sistencialismo, su aportación más original?



### 3. Antecedentes preexistencialistas del in-sistencialismo

Quiles en *La persona humana* (1942) utilizó el método de analizar la experiencia interior con propósitos no solo psicológicos sino también ontológicos y al final de *La esencia de la filosofía tomista* (1947) apunta la necesidad de integrarla con el análisis de la experiencia humana más profunda.

Todo pensamiento moderno se ha movido en torno a un tema capital: la búsqueda de una certidumbre absoluta, donde no pudiera hacer mella alguna el escepticismo y que sirviera de fundamento último a la filosofía. En su *Autorretrato Filosófico* confiesa. "Tal vez el tema filosófico al que dediqué mayor atención (en su período de formación) fue el del valor del conocimiento. La pregunta de Descartes y su duda metódica me parecían justificadas... el punto más sólido y... primero, en que nuestra mente hace pie en la realidad, lo hallé en la consciencia de sí mismo que tiene el hombre... Un trabajo del Padre Gabriel Picard, S.J., *Le problème critique fondamental* (1923) me sirvió de base para un primer estudio escolar del problema. Había una gran coincidencia con mi experiencia personal por la seguridad que tenía de estar en contacto con lo real. Ahí veo la semilla de la filosofía in-sistencial" (p. 21).

Quiles en la Presentación de su obra *La interioridad agustiniana* (1989), recuerda la afinidad de su sistema con el de San Agustín. "Los trabajos incluidos en el presente volumen fueron escritos entre 1954 y 1958...", se trata de estudios posteriores a la redacción de la obra principal, sobre la filosofía in-sistencial escrita entre los años 1952 y 1954, aunque publicada en 1958: *Más allá del existencialismo. Filosofía in-sistencial*. Ello explica que haya muy pocas referencias a la filosofía de San Agustín en la primera redacción del pensamiento in-sistencial. Sin embargo, es evidente la coincidencia de éste con el espíritu de la filosofía de San Agustín, y más concretamente, con la "interioridad" que inspira y anima la inquieta búsqueda agustiniana de la Verdad sobre el alma y sobre Dios".

En 1953, cuando todavía no había desarrollado su in-sis-

tencialismo, escribía en su "Introducción a la filosofía" (pág. 47): "La filosofía in-sistencial ha sido el resultado de nuestras preguntas sobre el hombre: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su esencia: aquello por lo que primera y originariamente está constituyendo su ser como hombre"?... Para ello había que tratar de "entrar" dentro de nosotros mismos y atender a la realidad que capta cada uno en ese centro interior, donde tomamos consciencia del "yo" y decimos "yo". Esto significaba tomar el **método de interioridad**, en la intimidad del hombre para conocerse a sí mismo, tema central de la filosofía. El primero que recurrió a este método para 'conocerse a sí y a Dios' fue San Agustín (ver *Del orden*, I, 1, 3 y 2, 3; *De la verdadera religión* c. 39, 72).

En esta misma obra explicita las fuentes de su pensamiento: "Deseamos ahora expresar algunas de las tesis, principios, elementos o espíritu de la filosofía tradicional en que nos hemos inspirado. Hemos ya nombrado a San Agustín y a San Buenaventura, de los cuales, ante todo, recibimos la inspiración del valor y de la fecundidad que en la filosofía puede y debe tener el conocimiento inmediato. Pero deseamos referirnos, principalmente, a la tradición aristotélico-escolástica... otro principio que hemos aprendido de la Escuela... es la **necesidad de apoyarse en una experiencia del ser**, como punto de partida de la filosofía. Este principio... ha sido también para nosotros un verdadero punto de partida del in-sistencialismo... No podemos tampoco dejar de referirnos a la... tesis de Scoto, elaborada y fundada más sistemáticamente por Francisco Suárez, que trata del conocimiento directo de lo singular material".

Es evidente pues que las raíces del in-sistencialismo están en la propia filosofía cristiana y escolástica, aunque Quiles puntualiza: "No han sido estas doctrinas escolásticas a manera de 'principios' de donde, por lógica deducción, hemos llegado a fundamentar la in-sistencia, sino que ésta se basa sobre la experiencia inmediata". (*Más allá del existencialismo*, p. 26)



#### 4. Actitud de Quiles ante el existencialismo

Quiles sintió una atracción indudable por el existencialismo. Sin embargo su contacto, al menos desde el punto de vista de su producción bibliográfica, es algo tardío. "En la década del año 1940 estaba el existencialismo en pleno florecimiento. Nuestras primeras obras no lo tienen en cuenta. En parte porque no queríamos dejarnos llevar por la moda y en parte porque deseábamos que madurara más su evolución. Sólo en 1948 se publicó nuestro primer estudio. *Heidegger: el existencialismo de la angustia*" (Ex. pág. 7).

Si se tiene en cuenta que Martín Heidegger publicaba su obra capital y la más resonante del existencialismo: *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo) en 1927, la reacción de Quiles es tardía. Sin embargo conviene recordar que hasta 1938 no comienza su docencia en un centro de la Compañía de Jesús.

Pero Quiles, como historiador y como intelectual abierto a su tiempo, no podía dejar de lado la nueva corriente filosófica. "Desde la década de los años 30, se nota una expansión rápida del movimiento existencialista propiamente dicho... En la actualidad el existencialismo tiene en todas partes entusiastas admiradores. Son muchos los que están convencidos de que abre una nueva era para la filosofía... Todo ello demuestra que es innegable la importancia que ha adquirido el existencialismo, y por ello no es suficiente despreciarlo, como algunos hacen, o suponer como otros pretenden, que no contiene en sí nada de interés. Sus fundamentos merecen ser estudiados". (Ex. 229) "Porque el existencialismo ha pasado rápidamente de la filosofía a la literatura, al teatro y a la vida. Este fenómeno social obliga al hombre a detenerse a estudiarlo; y obliga más todavía al filósofo y al cristiano, pues se presenta con ciertas modalidades que vienen a minar en su raíz más profunda los principios, no sólo del cristianismo, sino de toda religión y aún de la misma existencia de Dios... ¿Qué valor tiene el mensaje de la filosofía existencial examinado a la luz de la filosofía cristiana? (Ex. 215).

Quiles ha aceptado el desafío, pero su actitud no es de mera defensa; de descalificación del contrario. Hay una prueba patente: su distanciamiento de escolásticos de tanto prestigio como Gilson y Maritain, con quienes muestra un patente desacuerdo. A Maritain le reprocha que quiera negar toda aportación válida del existencialismo pues, según él, todo estaba ya dicho en Santo Tomás. Incluso ante un expositor tan objetivo y prestigioso como De Waehlens marcará su posición: "el juicio de conjunto... nos parece excesivamente sombrío, y tal vez ello se deba a que el análisis de algunos textos particulares cobra demasiado relieve frente al conjunto del pensamiento (de Heidegger)" (Ex. 219).

Desde su posición, Quiles pretende cribar lo válido de lo inválido y registrará los aciertos y errores con la misma objetividad y aun intentará justificar la lógica y los fundamentos de actitudes que no comparte. Su mayor reproche será el de la inconsecuencia, el de reducir el ámbito de la experiencia humana, deliberadamente mutilada en el caso de Sartre, quien recoge sólo lo negativo, la parte menos noble de lo humano.

Pero hay otra razón más profunda, la coincidencia del punto de partida y de la metodología entre el existencialismo y el naciente in-sistencialismo.

## 5. El término In-sistencialismo frente al de Existencialismo

Ismael Quiles ha meditado reiteradamente sobre el nombre con que designaría su filosofía. Ha dudado de utilizar varios nombres que al fin eliminó por sus connotaciones negativas. "Naturalmente hemos considerado también la posibilidad de utilizar otros vocablos afines como el de **experiencia concreta, interioridad, inmanencia, subjetividad**, etc. Pero ninguno nos ha satisfecho... El término interioridad es uno de los más tentadores para nosotros, porque expresa, en nuestra opinión, la actitud filosófica agustiniana, con la que en buena parte coincidimos." (*Más allá del existen-*



*cialismo* p. 15) (en adelante "Más"). Pero la carga semántica que traen estos términos resultan un obstáculo insalvable, pues de entrada hubiera sido incluido el in-sistencialismo en corrientes que le son ajenas y a veces radicalmente opuestas.

In-sistir fue finalmente elegido. El guión pretende mantener separados los elementos del término, que en su origen etimológico implica "estar en" descansar en sí mismo. "Porque el 'in-sistencialismo' es una filosofía que pone en el centro del ser y del obrar del hombre la vida interior... Este 'recogerse en la propia interioridad, instalarse en sí o dentro de sí, estar-en-sí', es lo que llamamos in-sistir o in-sistencia dando al término un significado más concorde con su etimología que con su uso corriente".

Para que no quede duda sobre esta confrontación terminológica, Quiles puntualiza: "Lo que es la in-sistencia, puede quedar mejor aclarado por comparación con la ex-sistencia... "Ex-sistencia significa 'estar fuera' (ex-sistere)... La esencia del hombre será su existencia: pero si 'existir' es 'estar fuera', la esencia del hombre será simplemente el 'estar ahí' (Dasein): el estar en el mundo, el ser arrojado, lanzado, abandonado, etc. Es natural que esta esencia diera al hombre la experiencia de la angustia, del pecado, de una libertad total y a la vez de una finitud y contingencia total" (Más... 17-18).

## 6. El método del existencialismo

Es el método fenomenológico. Husserl en sus *Investigaciones lógicas* fue su definitivo formulador. Se trata de ir a las cosas mismas, (zu den sachen selbst) evitando todo tipo de presupuestos, de ideas preconcebidas. Hay que ir a los fenómenos, (las cosas tal y como se me aparecen) y describirlos en su integridad. Fenomenología es la lectura, la descripción de los fenómenos. Pero los fenómenos tienen una amplitud que sobrepasa la significación empiritista. Tan fenómeno mi

percepción –visual, auditiva y táctil– del computador que manejo, como la certidumbre de lo que escribo. Pero Husserl somete el método a unas limitaciones que no serán recogidas por Heidegger y los otros existencialistas. Husserl lo que quiere descubrir es la esencia de los fenómenos, su intuición es ‘eidética’. No le importa si en la realidad existen o no. Recuérdese la raíz matemática de su pensamiento. Del triángulo que intuyo en múltiples manifestaciones me interesa no “este triángulo” sino “el triángulo”. Para alcanzar esta esencia me es igual que lo capte en una señal de tránsito, en un dibujo, o que lo imagine. Se prescinde de la existencia. Ante ella practico la “epojé”. Su reducción fenomenológica acabaría llevándole al idealismo.

Heidegger utiliza el método fenomenológico pero sin la reducción eidética. Quiere leer la existencia, el existente que yo soy. Y esta fenomenología sin las reducciones de Husserl pasarán a todo el existencialismo. Quiles también la hará suya y la aplicará de tal modo que tomando el existente humano, el (in-sistente) que cada uno es, redescubrirá todo el ámbito del ser.

Quiles en su obra *Filosofía de la persona según Karol Wojtila (Estudio comparado con la antropología in-sistencial)* (pág. 28), publicada en 1987, asegura: “Nosotros aplicamos ya el método fenomenológico en la primera parte de nuestra obra *La persona humana* (1942), para descubrir la esencia del ‘yo psicológico’ y del ‘yo ontológico’. Pero más sistemáticamente lo aplicamos en los posteriores estudios de nuestra *Antropología filosófica in-sistencial*. Así lo expresamos en el Prólogo, donde optamos por el análisis de nuestras vivencias con el método fenomenológico, entendido en sentido realista, con las precisiones necesarias del término.

El método fenomenológico aplicado al análisis de nuestras vivencias interiores, de nuestra interioridad, lo llamamos método in-sistencial, pues consideramos que la in-sistencia nos ofrece a la vez una filosofía y un método.



## 7. El impacto temático del existencialismo

El tema del hombre ha pasado a ser central en el pensamiento occidental a partir del renacimiento. Dios es el problema capital en la filosofía medieval, (cristiana, árabe, judía), en tanto que la naturaleza era el centro de las reflexiones presocráticas. "Si quisiéramos señalar la característica más pronunciada de la filosofía del siglo XX, lo que podríamos llamar su espíritu, su punto de partida y de inspiración, su campo de operaciones, su reducto último... debemos señalar la **vuelta al yo individual y concreto**... la tendencia unánime de los existencialistas es la de estudiar, al menos como primero e indispensable punto de partida **lo individual y lo concreto**... Pero el individuo que ante todo interesa al existencialismo, es el **individuo humano**, el hombre, no en general, como fruto de una abstracción, sino **en su concreta realidad individual**, con sus problemas vivos y diarios". (ex. págs. 5-8). "La existencia humana concreta e individual es, pues, el objeto por lo menos inicial del existencialismo" (Ex. 228).

Hay un reproche generalizado: ¿Cómo es posible que una experiencia singular nos lleve a la ciencia y la filosofía? Quiles, de un modo ponderado, destaca las implicaciones positivas de este punto de partida: "Notamos por nuestra parte, las ventajas y desventajas de esta posición existencialista. Entre las primeras hay que señalar que la realidad individual es la más cercana y meas inmediatamente observable para el filósofo. En especial la realidad el propio filósofo... en segundo lugar tiene también la ventaja de que la realidad del yo humano está conectada con toda la realidad del universo" (Ex. 10-11).

## 8. Martín Heidegger

En su "Ser y Tiempo" Heidegger pretende responder a la pregunta clásica de la filosofía: qué es "el ser", en toda su universalidad, "el ser en cuanto ser" (ens ut ens), pero para

su abordaje comienza por la analítica existencial, puesto que nuestro yo es lo más cercano y además es el ente que se interroga sobre el ser. Este es el punto de partida de su filosofía.

A pesar de las coincidencias en el punto de partida y en el método, y de la admiración de Quiles por Heidegger, no olvida destacar sus discrepancias. Los rasgos fundamentales del ser humano que Heidegger destaca, son compatibles con la filosofía cristiana; su finitud, su contingencia, su temporalidad, su muerte y su angustia y que ha sabido describir agudamente, frente a los que quieren deificar al hombre declarándolo un absoluto.

Pero surge inmediatamente una cuestión. ¿es esto **toda** la experiencia humana? Pero la nada es una carencia y el ser se define por sus rasgos positivos más que por los negativos. Llamar, como hace Heidegger, inauténtico al hombre que no vive en la angustia, es una decisión no justificada. El hombre lucha entre la felicidad y el dolor, entre la esperanza y la desesperación; entre el sentimiento de derrota y los momentos de plenitud. Analizar del existente humano solo a su cara negativa es renegar del método fenomenológico, que se compromete a leer toda la realidad sin mutilación alguna. Declarar inválido el lado más luminoso de la existencia es un "a priori" injustificado.

Según Heidegger, el hombre es pura temporalidad; pero esto es un análisis incompleto de la naturaleza humana, que como decían los neoplatónicos, es el horizonte entre el tiempo y la eternidad. Ni nuestro pensamiento ni nuestras aspiraciones quedan atadas en los límites del tiempo. Y eso también es un dato existencial.

En el hombre hay una llamada a lo absoluto, que es la única explicación y sostén de lo relativo. "Heidegger por ser incompleto, por no querer pronunciarse **íntegramente** sobre la experiencia existencial (él sabrá por qué) **de hecho** resulta oscuro y contradictorio." (Ex. 255). Quiles acota las palabras de Zubiri en **Naturaleza, historia, Dios.** "el hombre, al exis-



tir, no solo se encuentra con cosas que 'hay' y con las que tiene que hacerse, sino que se encuentra con que 'hay' que hacerse y 'ha' de estar haciéndose. Además de cosas 'hay' también lo que hace que haya... La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz. La religación –religatum esse, religio, religión, en sentido primario– es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia... El problema de Dios... es un problema planteado ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse implantado en la existencia" (Ex. 257).

Quiles enjuicia así a Heidegger: "El existencialismo para ser fiel a su método y a sus exigencias, debe ser, ante todo, integral. El defecto fundamental de Heidegger es el ignorar elementos esenciales de la estructura de la existencia humana. Por darnos solamente una parte de esa existencia, la parte más agitada y ruidosa del existir humano, olvida su parte más íntima y se presta a darnos una existencia humana absurda y contradictoria. El análisis integral de la existencia humana comprende las dos corrientes; negativa y positiva. El existencialismo de Heidegger y sobre todo el de Sartre es un existencialismo incompleto y por eso precisamente, porque es incompleto en cuanto expresión de la existencia humana, ignora elementos que son esenciales a la vez a la filosofía humana y a la filosofía cristiana.

El análisis existencial debe darnos una descripción completa de la realidad del hombre y aún de la realidad en general. ¿Cómo será ello posible? Creemos que puede prolongarse el existencialismo, o tal vez mejor, puede y debe superarse continuando su propio método" (Ex. 258–9).

Como se ve, Quiles no se enfrenta al existencialismo, no lo enjuicia desde fuera, comparándolo con su filosofía o con la filosofía cristiana. De algún modo lo ha hecho suyo, le reconoce plena validez a su punto de partida y a su método, con los que se ha identificado y a los que no renunciará, haciéndolos compatible con el pensamiento racional de la esco-

lástica. Sólo le reclama que sea coherente con sus planteamientos, al menos cuando se refiere a Heidegger. Aunque no le gustaba que lo encasillaran en alguna corriente que no fuera el pensamiento cristiano, modulado en su in-sistencialismo, posiblemente tampoco hubiera puesto graves objeciones a que también lo incluyeran en el catálogo de los existencialistas cristianos.

Hay una afirmación reveladora en este sentido: "También creemos importante distinguir entre los resultados a que personalmente ha llegado Heidegger, y los resultados a los cuales su punto de partida, su método y actitud existencialista pueden y deben conducir. Creemos que esta distinción es vital y en ella nos apoyaremos para dar nuestro parecer sobre lo que haya de valor y perennidad en la obra de Heidegger" (Ex. 219). Aquí hay una patente defensa del punto de partida, del método y de la actitud heideggerianas, sencillamente porque en ese momento los estaba asumiendo en su in-sistencialismo. Y continúa en "un empeño de valoración positiva del pensamiento de Heidegger, aunque con ciertas reservas sobre el resultado, hasta ese momento, de su búsqueda ontológica". El juicio definitivo sobre Heidegger lo formula así: "búsqueda que no alcanzó su respuesta" (Ex. 224).

## 9. El existencialismo sartreano del absurdo

Sartre es entre el público en general el existencialista más conocido, no tanto por su obra filosófica *L'être et le néant* (El ser y la nada), cuanto por su producción literaria y más concretamente por su teatro. Es el representante del existencialismo del absurdo y del ateísmo. Quiles le ha dedicado su obra: *Sartre: el existencialismo del absurdo* (1949).

Heidegger influyó profundamente en Quiles, no así Sartre. Su valoración es sencillamente negativa. Escuchemos a Quiles "Sartre no es un filósofo... Si consideramos la obra de Sartre en su conjunto, y en especial cuanto ha escrito con



intención estrictamente filosófica, nuestra impresión se ha ido acentuando cada vez más en el sentido de negarle un valor genuino 'filosófico'... Sartre ha tomado la actitud y el método del literato más que del filósofo... Creemos que en este punto es muy acertado el parecer de Heidegger sobre Sartre. Al preguntársele si conocía las obras de Sartre, contestó: "He leído *El ser y la nada*. Sartre es un buen escritor, pero no es un filósofo." (Ex. 205-207).

Le concede una gran capacidad de análisis psicológico y llevar de una manera efectiva este análisis a sus novelas y a su teatro; pero le reprocha una actitud permanente de contemplar exclusivamente el aspecto negativo de la vida humana. "La visión de Sartre, como literato, se ha limitado sólo a lo degradado, deficiente, negativo; a los aspectos de inseguridad, de soledad, insuficiencia, irracionalidad, absurdidad; en una palabra, se ha detenido en la radical contingencia de la existencia humana, sin haber llegado a descubrir los lazos, **también reales**, que unen indisolublemente la contingente existencia humana al absoluto. Además le reprocha su falta de fidelidad al método fenomenológico, a pesar que *L'être et le néant* tiene como subtítulo *Essai d'une ontologie phénoménologique*. Las primeras páginas de esta obra son de un apriori gratuito. Basta recordar que en ellas se limita a afirmar que el ser uno, parmenídico, sin bloques ni fisuras y la consciencia, la vida espiritual, la libertad son una nada, sin huella ni contacto con el ser. A pesar del afán de objetividad de Quiles "En nuestro deseo de objetividad no pretendemos desconocer cuanto de verdad o de razón haya en Sartre". (Ex. 40), y aun concediéndole a veces una cierta lógica —pensamos que generosamente— de hecho no ha influido en él. Lo estudió como una moda ante la que un pensador lúcido como Quiles no debía dejar de formular su juicio razonado.

#### 10. Gabriel Marcel

Es el existencialista católico más representativo. El punto

de partida y el objeto de su reflexión es el hombre concreto; su tema preferente y aun casi exclusivo. Su método es la descripción de la experiencia personal. Ambos rasgos le emparentan con todo el movimiento existencialista. Igual que Sartre, ha recurrido a su producción dramática como expresión de su cosmovisión. Sus 18 obras han jalonado casi medio siglo de entrega a esta tarea literaria, de la que Quiles dirá "Para comprender su filosofía es conveniente leer sus obras teatrales" (Ex. 287). Lo cual no debe parecer extraño. Si se quiere expresar la aventura de cada persona, su singularidad irrepetible, nada mejor que verla actuar en las situaciones más profundamente humanas en choque con los demás, para que revele su ser auténtico. Propiamente el existencialismo debería expresarse así. Cuando queremos conocer a alguien, relatamos su historia personal; en ella tiene sentido el principio: la existencia precede a la esencia.

Marcel es el más asistemático de los existencialistas. Pedirle un sistema es una contradicción, pues para él todo sistema es como una coraza que limita, aherroja y asfixia la experiencia..

Lo que comparte Quiles con Marcel es que "nuestro campo de observación es **todo el campo completo de nuestra experiencia; en amplitud y en profundidad**" (Ex. 288) y le reprochará, tanto a Heidegger como a Sartre, mutilar tan precioso ámbito.

Los temas capitales del pensamiento marceliano, le son especialmente gratos a Quiles:

- **La existencia encarnada.** Nuestra primera experiencia no es intelectual ("el cogito ergo sum" cartesiano) es vital, existencial; nos percibimos atados estrechamente al cuerpo, lo que Marcel designa como **experiencia encarnada**. No solo capto mi existencia como ligada a mi cuerpo sino además atada al mundo por lazos indivisibles. El problema de pasar de nuestro conocer a la realidad, típico del idealismo, desaparece sólo con atenerse a la experiencia, sin recorte alguno.



- **El ser y el tener.** Marcel los diferencia perfectamente. El ser es cuanto me constituye: "Es curioso que el hombre tenga **tendencia a perder su 'ser'** en su haber, es decir, lo que él es en lo que él tiene, el yo en lo mío o "el nosotros" en "lo nuestro" (Ex. 290). Esta tesis que destaca el valor de mi insoportable intimidad, mi yo frente a la dispersión desintegradora del tener, cuando a él se subordina mi ser, es especialmente caro a Quiles.

- **El sentido del universo: la esperanza.** La esperanza es la gran experiencia que nos lleva a lo Absoluto. Es una estructura de la realidad humana; no un hecho accidental. No es una simple reacción vital ante tantas amenazas exteriores. Implica la fe en el resultado final, fundamentada en un Principio misterioso. Causa creadora del universo y Causa final. Es el signo de que todo tiene sentido. "Pero significa también que **debe existir una solidaridad universal** entre todas las cosas y entre todas las personas, tendiente a alcanzar este resultado final de todo el universo. Por lo cual no puedo yo, en manera alguna, negar mi ayuda a los prójimos o a la sociedad en la realización de este esfuerzo hacia un ideal común de la humanidad. Y como no puedo yo negar esta ayuda, también tengo derecho a pedirla a los demás y a la sociedad misma, para tender por mi parte, al mismo ideal.

He aquí una **fundamentación social del existencialismo** de la esperanza, en sentido elevado y constructivo. En esta visión o experiencia, la persona humana adquiere todo su valor y dignidad frente a la sociedad. Todo el universo, en conjunto, tiene sentido, y cada cosa y cada individuo tiene también su sentido propio dentro de esta finalidad general del universo. Nada está perdido, nada carece de finalidad. Ningún esfuerzo humano es inútil, ningún individuo humano queda malogrado si es fiel a la esperanza" (Ex. 295).

- **El misterio ontológico.** Marcel distingue nítidamente entre problema y misterio. El problema es algo lógico objetivo, que se me enfrenta y que he de resolver. Pero misterio es

todo aquello en lo que yo estoy implicado. El misterio ontológico se da en el plano natural y en el plano sobrenatural. En éste nos abre a la comunicación con la divinidad.

"Una experiencia que también Gabriel Marcel ha analizado profundamente ha sido la de la relación o intercomunicación de las personas en sí, es decir el **yo** con los demás que le rodean. Esta comunicación tiene algo misterioso, y la relación del **yo** con los otros **tú** y la constitución del **nosotros** como resultante del **yo** y el **tú** ha llevado a Gabriel Marcel a buscar sus raíces en la Personalidad absoluta, en el **Tú** absoluto, en Dios" (Ex. 298).

La gran objeción que se plantea es que "si el método rigurosamente experimental lo lleva a **negar el valor del conocimiento abstracto y racional**, la dificultad sería más profunda, porque nuestras experiencias concretas están traspasadas de valores racionales y si éstos se niegan parecen también deshacerse de aquéllas:" (Ex. 300).

Aquí es donde Ismael Quiles parece mantener sus diferencias con Marcel. La vía racional en ningún momento anula o reduce el valor de la analítica existencial. Se complementan y son vías imprescindibles. Destaquemos un párrafo en el que justifica a Marcel a la vez se autodefine: "¿Cuál es la actitud de Gabriel Marcel ante este problema? Ciertamente tiene graves prevenciones contra el método discursivo y el conocimiento abstracto. Sus prevenciones no carecen de fundamento, pues todos conceden el riesgo que la abstracción y el discurso implican un aislamiento más o menos pronunciado respecto de lo real. Pero aunque Marcel haya acentuado estos riesgos, no creemos que pueda presentarse ningún pasaje en que niegue de una forma general todo valor a la razón y al discurso. Más aún positivamente confiesa que su filosofía es como una contraprueba experimental de la filosofía tomista. Por lo demás, es evidente que sus **conclusiones** últimas acerca de la realidad del hombre y de Dios coinciden con la filosofía tomista y la tradicional católica" (Ex. 300).



### 11. 1958: la superación del existencialismo

No es fácil colocar fechas en la evolución de un pensador, ni menos en el caso de Quiles, donde haya una progresiva maduración e integración de elementos en su sistema, pero es en esa fecha cuando publicó su obra *Más allá del existencialismo (Filosofía In-sistencial)*. El mismo relata su itinerario espiritual en el Prólogo. "En 1948 y 1949 escribimos los primeros ensayos sobre el in-sistencialismo. Además del ya citado sobre Heidegger, presentamos en el Primer Congreso Nacional de Filosofía en Argentina (Mendoza, marzo-abril de 1949) un trabajo directo sobre el tema, con el título *La proyección final del existencialismo: el in-sistencialismo...* Inicialmente, se trataba del valor del método mismo del análisis in-sistencial, y de su posibilidad de llegar a la trascendencia". (Más... págs. 13-14).

No faltaron las objeciones y Quiles siempre meditado prefirió madurar sus ideas.

"La segunda edición de nuestra obra *La persona humana*, que preparamos durante el año 1952, nos ofreció la oportunidad de meditar de nuevo sobre estos problemas... Utilizando ciertos resultados positivos del existencialismo, y más todavía, aprovechando elementos de la filosofía escolástica tradicional, que sólo de pasada suelen indicarse y no se desarrollan en todas sus consecuencias; nos pareció llegar entonces a una solución afirmativa acerca de la posibilidad de alcanzar el plano de la trascendencia por medio del método de la experiencia concreta y del análisis fenomenológico de la misma".

Sin embargo, Quiles no acababa de ver todas las implicaciones de su punto de partida y de su método. Todavía no se había decidido por el término in-sistencia. En el año 1954 resuelve emplear este término y cuando presenta su filosofía in-sistencial, en la que quedan articulados los principales problemas filosóficos. Seis artículos publicados en revistas del ámbito hispanoamericano y de Italia recogen su aporta-

ción más novedosa y que luego fueron integrados en la obra *Más allá del existencialismo* (1958). Pero no quiso precipitarse en presentar sus resultados.

En el ambiente en que se desenvuelve Quiles, no resulta fácil aceptar un nuevo sistema. Pero finalmente "hemos adoptado el criterio que parece más prudente al respecto: por lo menos en nuestra intención, muy premeditada, lo que en el presente libro proponemos, ni por novedad se dice, ni por novedad se deja de decir" (Más... 15).

Y define su sistema como contrapuesto y complementario del existencialismo en boga. "Lo que es la *in-sistencia* puede quedar mejor aclarado por comparación con la *ex-sistencia*. El existencialismo ha significado una revolución una protesta contra la filosofía abstracta. Ha querido salvar, de esta manera, al individuo, el ser concreto, al sujeto, que parecía olvidado por la filosofía tradicional, principalmente preocupada por las esencias... el peligro que ha acechado a la filosofía existencial, y en el cual ha caído redondamente en su mayor parte, ha ido anexo a su denominación y a su nombre 'ex-sistencial'. 'Ex-sistencia' significa 'estar fuera' (*ex-sistere*). Y este significado etimológico, de exterioridad, de extrañamiento, de 'estar fuera' ha coloreado la metafísica de los existencialistas contra sus propios anhelos de salvar la subjetividad. La esencia del hombre será su existencia: pero si su "existir" es "estar fuera", la esencia del hombre será simplemente el "estar ahí" (*Dasein*): el estar-en-el-mundo, el ser arrojado, lanzado, abandonado, etc. Es natural que esta esencia diera al hombre la experiencia de la angustia del pecado, de una libertad total y a la vez de una finitud y contingencia total" (Más... 17-18).

Lo definitorio del hombre no es estar hacia fuera sino hacia dentro, su categoría ontológica y moral le viene de su autoposición, autoconsciencia, autodecisión, autodominio, en suma de su *in-sistencia*. De aquí, como un hilo conductor, obtendrá mediante una lectura fenomenológica, los grandes



temas de la filosofía: el mundo, el prójimo, la historia y Dios. Este último punto es uno de los más reveladores de su filosofía.

Veamos un texto típico: "Entremos, pues en este análisis de nuestra íntima e integral experiencia humana, condensada en el fondo del "yo". Ahora bien: nosotros vemos en ese fondo último del "yo" contingente y finito un nuevo elemento; un terminarse el "yo" y comenzar algo en que el "yo" se siente apoyado, algo así como un "punto de contacto" en que se apoya todo el ser del "yo", al modo como la esfera se apoya sobre una superficie segura, sólida y definitiva. El "yo" se encuentra, de esta manera, abierto a un "fundamento ulterior" de sí mismo, en el que se 'siente' apoyado. Está en él, y en él encuentra su estabilidad definitiva, que sacia su inquietud plenamente" (Más... 123).

El existencialismo ha ejercido una influencia decisiva en la configuración del in-sistencialismo. La primera y la más elemental por contraposición, patente en el concepto con que se designan ambos sistemas. Pero por encima de una confrontación, el existencialismo ha contribuido decisivamente a cristalizar los elementos de la filosofía clásica, que siempre impresionaron al Padre Quiles: el valor de lo concreto, de lo existente y su conocimiento intelectual; el hombre como punto de partida y espejo del universo y el valor del método fenomenológico. Firmemente asentado en la filosofía escolástica y en la cristiana en general, encontró en el existencialismo una manera de dar evidencia y actualidad a las filosofía tradicional, en cuya cosmovisión insertó una nueva metodología que facilita, desde la experiencia personal, reconstruir el universo y sobre todo restablecer una vinculación con Dios, que el mundo moderno parecía olvidar y que por la vía de la analítica existencial Quiles recupera. La nueva vía de acceso al Absoluto así tiene más resonancia en el hombre moderno, sin olvidar el clásico acceso racional, pero al que complementa y da un valor existencial definitivo.

## EXPERIENCIA MÍSTICA Y EXPERIENCIA METAFÍSICA EN LA OBRA DEL PADRE QUILES, S.J.

Lic. Bernardo J. Nante  
Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina

El propósito de nuestra exposición es doble: por un lado intentaremos iluminar desde la antropología filosófica insistencial el arduo tema de la experiencia metafísica y la experiencia mística, y, por otro lado, destacaremos cómo la dilucidación de la experiencia metafísica y de la experiencia mística enriquece la comprensión del problema antropológico.

Para cumplir con nuestro cometido, en primer lugar exponaremos sintéticamente el análisis que el mismo P. Quiles realiza de las experiencias mística y metafísica, destacando claramente su continuidad con la experiencia humana común, pues:

"Podríamos... decir que, en realidad, la experiencia metafísica no es más que un grado inferior de la experiencia mística y, que la vivencia ordinaria del hombre común no es más que el grado mínimo de la experiencia mística"<sup>1</sup>. En segundo lugar, a la luz de esta última identidad de las experiencias, intentaremos prolongar, desde una perspectiva insistencial, el análisis del mismo P. Quiles aproximando entre sí aquellos textos en los cuales nuestro autor se aboca al tema, con algunos textos centrales de su antropología filosófica.



En *Filosofar y vivir* (1948) el P. Quiles concibe la filosofía como una "sabiduría vital de los últimos problemas humanos (...) sabiduría, en cuanto es una síntesis superior de los conocimientos del hombre; vital en cuanto esa síntesis sólo llega a tener su evidencia y toda su fuerza cuando es profundamente vivida..."<sup>2</sup>. Su interés por integrar la filosofía tomista con este carácter vital de la filosofía lo lleva a abocarse al análisis de las experiencias humanas fundamentales, tarea ya emprendida en la *Persona Humana* no sólo a partir de un mero proceso discursivo, sino también mediante comprobaciones de nuestra vivencia interior. En esa obra temprana, la revalorización de las experiencias humanas fundamentales le permite rescatar la experiencia inmediata de Dios. "Respecto de nosotros (quoadnos), afirma que el descubrimiento de la realidad por la experiencia es siempre mucho más eficaz que el conocimiento por vía abstracta y racional"<sup>3</sup>. Así, con relación al paso de la persona humana hacia la Trascendencia de Dios, prefiere el análisis de la experiencia humana, el método concreto que lejos de contradecir el método racional de los escolásticos lo complementa. La comprobación y descripción de la experiencia de Dios, por su presencia inmediata en el alma le permite afirmar: "Se trata de una experiencia confusa, en el sentido de un experimentar o tocar en la oscuridad una realidad, cuya presencia percibimos con certeza, junto con algunas características que nos permiten distinguirla de otra realidad, pero cuya esencia no es sustancialmente inasequible"<sup>4</sup>.

Por tratarse de una experiencia confusa, tanto esta percepción inmediata de Dios de experiencia natural cuanto la percepción más plena en los éxtasis místicos sobrenaturales se distinguen de la clara visión beatífica. Ante la objeción de algunos teólogos que argumentan que Dios es simplicísimo y que por ello no es posible ninguna percepción inmediata de Dios en la cual no se lo perciba en todos sus atributos, el P. Quiles responde en primer lugar que ello no permitiría

afirmar la existencia de diversos grados en la percepción de Dios de la visión beatífica y en segundo lugar, apoyándose en el P. Descoqs, afirma que es posible percibir la presencia de Dios como Ser Absoluto, aún sin distinguir con toda claridad su esencia.<sup>5</sup> El mismo San Buenaventura afirma "según lo cual ha de entenderse que se puede saber lo que es Dios o perfecta y plenamente y de un modo comprensivo, de la cual manera sólo Dios se conoce a sí mismo; o clara y lúcidamente, y así es conocido por los bienaventurados, o parcial y enigmáticamente, y así es conocido Dios como primero y sumo principio de todas las cosas del mundo; y esto, de suyo, puede ser a todos conocido..."<sup>6</sup>, y a esto el P. Quiles agrega más adelante: "... el Doctor Seráfico compara el conocimiento de Dios con el conocimiento que el alma tiene de sí. Ahora bien, este conocimiento es también un conocimiento oscuro, pues estamos muy lejos de poder conocer toda la naturaleza del alma. Sin embargo, es suficientemente cierto en lo que se refiere a la existencia del alma y da ciertas características, por las cuales puede distinguirse de lo que no es ella."<sup>7</sup> Por ello, apoyándose en San Buenaventura y en algunos escolásticos modernos, concluye que la experiencia de Dios así entendida, no puede ser confundida con un ontologismo pues no se sostiene la inmediata percepción intelectual de Dios, en virtud de ser éste el objeto directo y formal de la inteligencia. La comprobación del hecho de la experiencia confusa de Dios y del hecho de la religiosidad esencial de la naturaleza humana le permite afirmar la "presencia y actuación efectiva de Dios en el alma"<sup>8</sup>. Para ello descarta primero otras dos hipótesis: la primera es la de una tendencia innata ciega, pues por una parte, las tendencias innatas sólo pasan al acto frente a los objetos proporcionados y, por la otra, no corresponde a las características de la experiencia que consiste en un sentimiento de presencia. Tampoco corresponde a este sentimiento de presencia una segunda hipótesis que explica el hecho en virtud de un raciocinio que



"... más bien parece pertenecer a un estado ulterior de reflexión, que a la situación espontánea religiosa del hombre común" <sup>9</sup>.

Ello le permite concluir: "Queda, por lo tanto, como la mejor explicación del hecho de la religiosidad, y la única correspondiente a la experiencia, la actuación efectiva de Dios por su presencia inmediata del alma, y las resonancias psicológicas, por ella producidas. En una forma oscura, pero lo bastante eficaz para dejar sentir su presencia y su relación de Señor Todopoderoso, de justo Juez y de Padre, la divinidad está presente en el ser racional. Se trata de una presencia activa, más o menos velada en las circunstancias normales. Pero que puede hacerse más patente, y de hecho se hace, con evidencia y fuerza irresistible, en algunas circunstancias culminantes de la vida del hombre, o también cuando éste mediante el recogimiento inteiror, analiza y ausculta con más detención la intimidad de su propia existencia" <sup>10</sup>.

Como puede advertirse, este texto temprano correspondiente a una etapa pre-insistencial ya sugiere una continuidad y una gradación de las experiencias inmediatas confusas de Dios, continuidad vinculada a la experiencia de la interioridad y gradación vinculada, desde el sujeto; por un lado a circunstancias culminantes de la vida, y por ende en alguna medida involuntarias y, por el otro, a una actitud voluntaria de recogimiento. En la etapa in-sistencial va a describir, desarrollar y fundamentar aún más estas experiencias, tal como aparece en *Tres Lecciones de Metafísica in-sistencial* de 1961 y aún en 1958, en *Más allá del existencialismo*, en donde describe los momentos de la vida humana, en que puede ser mejor percibida, en el fondo del alma, la presencia del Absoluto como su apoyo, último sentido y fin. En efecto, tanto las situaciones límites, cuanto la meditación y el recogimiento, abren a la experiencia metafísica y a la experiencia mística, en virtud de una continuidad entre la experiencia del yo, la experiencia del ser en cuanto ser —o experiencia metafísica—

y experiencia del Absoluto o –del ser en cuanto ser– subsistente. El in–sistencialismo sienta las bases de un diálogo posterior con el Oriente; en efecto, así como la valoración positiva de la existencia humana concreta y los resultados negativos de la corriente existencialista, particularmente atea, le sirvieron de estímulo para profundizar más, metódica y sistemáticamente, la analítica de la realidad concreta del hombre y así comprobar la “esencia originaria” del hombre, la “in–sistencia” como su primer principio; similarmente, el estudio de las experiencias de los místicos orientales, particularmente budistas, le sirvió de estímulo para profundizar más metódica y sistemáticamente la experiencia metafísica y la experiencia mística en relación a la esencia del hombre y de acuerdo a la experiencia in–sistencial. Así como el desafío que le plantea el existencialismo consiste en recuperar desde la experiencia existencial, la interioridad y su apertura a la trascendencia, el desafío que plantea el pensamiento oriental, particularmente hinduista y budista, al ahondar en la experiencia humana y comprobar, con diversos matices y diferencias, que el verdadero ser interior y último del hombre es el Absoluto, consiste en dar debida cuenta del aporte de la experiencia del Oriente, salvando a la vez la irreductibilidad de la persona humana. Por ello le resultó particularmente enriquecedor el acercamiento a ciertas corrientes como el budismo Amidista y el movimiento hindú Bakti que rescatan en alguna medida el aspecto Personal del hombre. Habida cuenta que nuestro enfoque es aquí filosófico y no teológico, nos referiremos a la experiencia mística natural, admitida por los teólogos católicos y en nuestro caso, fundamentada en la continuidad de las experiencias antropológica, metafísica y mística. Al respecto, el mismo P. Quiles afirma: “Si la religión cristiana tiene su propia mística sobrenatural, en la cual Dios obra directamente por una gracia particular sobre las potencias superiores del alma, incluso sin esperar el libre consentimiento de ésta, sin embargo, no se excluye la posibi-



lidad de que Dios se comuniqué también con todas las almas, las cuales son seres espirituales, capaces de sentir la presencia y la acción inmediata de la divinidad" <sup>11</sup>.

Con el propósito de caracterizar una mística natural, el P. Quiles toma como punto de partida la siguiente definición imparcial, desde el punto de vista religioso, consignada en el célebre *Vocabulario* de Lalande: "Mística y misticismo en sentido propio, es la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, unión que constituye, a la vez, un modo de existencia y un modo de conocimiento extraños y superiores a la existencia y al conocimiento normales" <sup>12</sup>.

En consecuencia hay tres elementos que constituyen lo místico:

- 1) Experiencia de intimidad y unión directa.
- 2) Con el principio fundamental del ser.
- 3) Lo cual constituye un modo de existir y conocer, diversos y superiores del normal.

Según el P. Quiles, la experiencia metafísica y la experiencia mística comparten los dos primeros elementos. Será por lo tanto fundamental detenerse en el tercero, que es el elemento propio, distintivo de la experiencia mística. ¿Qué significa "normal", es decir: "Modo de existir y conocer diverso y superior del normal"? Pero antes de detenernos en esta cuestión, intentaremos caracterizar qué clase de conocimiento proporciona la experiencia metafísica en sí misma y para ello lo compararemos con el conocimiento filosófico. Según el P. Quiles la filosofía, que es el conocimiento de la realidad por sus últimas explicaciones puede obtenerse de dos maneras:

- 1) Por un conocimiento puramente especulativo, teórico, razonador y discursivo.
- 2) Por un conocimiento vivido, en el cual se realiza una captación inmediata del objeto por la "visión frutiva" del mismo.

A lo largo de la historia de la filosofía observamos la presencia de ambos modos de conocimiento filosófico, no siempre claramente discriminados y con una tendencia en Occidente a valorar el primero respecto del segundo y en Oriente, el segundo respecto del primero. Por otra parte, según los análisis del P. Festugière, en Platón, la vida teórica acaso anticipada por el pitagorismo une los sentidos de observación objetiva, es decir, el examen científico y la contemplación religiosa. La filosofía, así entendida es a la vez *sophía* (sabiduría) y *episteme* (ciencia) que aspira al conocimiento teórico, verdadero contacto místico del Ser en su verdadera existencia. En latín *contemplare* es observar, contemplar el Cielo desde el templo (*templum*) que define el campo de la visión. Por ello dirá Henry Corbin que la idea de contemplación introduce la de consagración. No podemos detenernos en la sinuosa marcha de este concepto, baste recordar cómo se irá bifurcando esta antigua convergencia de examen científico y contemplación religiosa, inspirando por un lado el concepto místico de contemplación infusa y, por el otro, el de contemplación como examen racional de lo universal, del ser en cuanto ser abstracto. Desde el punto de vista in-sistencial, podemos distinguir la experiencia metafísica de la experiencia mística, tanto desde el punto de vista del objeto de esa experiencia, cuanto desde el acto del sujeto.

En *Antropología Filosófica In-sistencial* el P. Quiles distingue entre el ser, en cuanto ser concreto, el ser en cuanto ser abstracto y el ser en cuanto ser subsistente: "El ser en cuanto ser concreto, en primer lugar, es 'ser en cuanto ser', es decir, principio universalísimo, en el que están todos los entes, o que está en todos los entes"<sup>13</sup>. Y es concreto porque está allí constituyendo las cosas, a diferencia del ser en cuanto ser abstracto, que es el concepto, la idea que se abstrae de ese ser concreto. El ser en cuanto ser subsistente existe en sí mismo y por sí mismo, distinto de todo otro ente; equivale al ser puro de los escolásticos. Esta distinción nos permite se-



ñalar que la experiencia metafísica es experiencia del ser en cuanto ser concreto y la experiencia mística es experiencia del ser en cuanto ser subsistente.

Desde el punto de vista del acto del sujeto, la experiencia metafísica consiste fundamentalmente en una intuición vivida, mientras que la experiencia mística, que es también un conocimiento, es vivida como un acto de amor. Esto corresponde con la concepción in-sistencial, de raigambre cristiana y personalista, según la cual el ser en cuanto ser subsistente es Persona y, como tal, el vínculo fundamental es el del amor.

Sin duda, esta cuestión está presente en la obra del P. Quiles, fundamentalmente en relación con su diálogo con el Oriente. Como orientalista, el P. Quiles describe las experiencias respetando las tradiciones correspondientes; como filósofo las interpreta desde su propia perspectiva filosófica. Estos dos niveles los hallamos claramente en su obra *Filosofía Budista* particularmente en su análisis del concepto del Nirvana. Así, el P. Quiles señala que en términos generales, el Oriente valoriza correctamente la última identidad de las experiencias antropológica, metafísica y mística, pero las interpreta erróneamente, al afirmar la última identidad del sujeto (hombre) y del objeto (Absoluto). Sin duda, la intimidad vivida entre hombre y Dios en ocasión de la experiencia mística impulsa a muchos místicos a utilizar un lenguaje de tonalidades panteístas, porque el lenguaje místico suele estar impregnado de una expresividad afectiva que aspira a transmitir lo inefable evitando el discurso proposicional y por ello prescindiendo del principio de no contradicción. En este sentido debe leerse la descripción de la vía unitiva de Santa Teresa de Avila, según la cual la unidad entre hombre y Dios es simplemente como la de dos cosas que se vuelven una.

Basándonos en la última identidad entre la experiencia in-sistencial y la experiencia mística, y con el propósito de ahondar en la caracterización de ésta última, intentaremos

ahora iluminar la descripción de la experiencia mística a partir de las estructuras básicas del centro óntico. Por tratarse del análisis de una experiencia, en este caso de la experiencia humana fundamental, es conveniente partir del dinamismo esencial del centro interior: autoconsciencia, autocontrol y autodecisión.

Estas tres capacidades surgen de la unidad perfecta de mi ser, de su simplicidad y de su autonomía; pero por la autoconsciencia capto la unidad óntica estricta de mi centro interior; su simplicidad, resultado óntico de tal unidad y su misma autotransparencia y el resto de las estructuras ónticas. Por el autocontrol y la autodecisión experimento mi autonomía, que es dada y por ende mi libertad.

Pero es la estructura óntica de la limitación la que suscita mi impulso hacia el Absoluto. Por un lado, mi libertad me abre aspiraciones ilimitadas; quiero ser cada vez más mi sí mismo; pero a la vez experimento límites que suscitan una angustia interior que pone de manifiesto mi precariedad. La experiencia mística supone una cierta reconciliación entre una máxima afirmación de mi mismo (autonomía) y un reconocimiento extremo de mi limitación. Pero mi angustia interior se redime en el amor de la verdadera abnegación, se supera en una vivencia reconciliadora del dilema: afirmación de mí mismo versus negación de mí mismo, cuando el alma descansa en la infinitud del Absoluto. Me afirmo en lo que soy (insistencia) y sólo en lo que soy, y por ello como limitado. La aspiración ilimitada ya no consiste en extender mis límites más allá de mi mismo, sino en afirmar a Dios. La limitación explica el impulso Absoluto, pero su aceptación plena, luego de la vía purgativa, de las Noches del alma, se da en las vías iluminativa y unitiva de la experiencia mística. Por otra parte, esta aceptación va paradójicamente acompañada de una máxima afirmación de mi mismo, al menos de mi sí mismo esencial. Acaso podemos afirmar que la sanjuanina noche oscura del sentido, la liberación de los frutos de la vida sensitiva, corres-



ponde a la purificación de mi mismidad esencial en relación con mi cuerpo, límite de mi exterioridad y la noche oscura del espíritu, el gobierno y vaciamiento de las facultades anímicas y sus operaciones, que corresponde a la purificación de mi sí mismo esencial, en relación con lo que el P. Quiles llama interioridad, la corriente interior de realidades físicas y psíquicas.

Hemos señalado que el P. Quiles ha estudiado la experiencia metafísica y la experiencia mística en sus estudios sobre el budismo, interesándole y a la vez preocupándole, cómo el budismo presenta de manera extrema esta tensión entre lo afirmativo y lo negativo: Samsara es Nirvana, Nirvana es Samsara.

Pero en sus estudios sobre la escuela de Kyoto, particularmente sobre la obra de Nishitani Keiji, cronológicamente paralelos a su obra *Cómo ser sí mismo*, de 1990, en donde enfatiza la importancia de la abnegación para ser más sí mismo, le permiten ahondar en la experiencia simultánea de la negación y afirmación de sí. El budismo de Nishitani se inspira en parte en una forma de budismo devocional denominada *nembutsu* (namu Amida Butsu) o Budismo Shin, aunque también recibe una influencia del Zen. Nishitani afirma que la idea del hombre como persona y del hombre como Dios es sin duda la más elevada concepción del hombre y de Dios. Con ello parece apartarse de la habitual doctrina budista del No-*yo*, an-*atman* o anatta. Así Quiles señala que el supremo valor ontológico de la categoría de persona, aplicada tanto al hombre como a Dios, responde a una filosofía cristiana. Nishitani otorga a la experiencia de la interioridad un valor real: "...con lo cual fundamenta gnoseológicamente el valor ontológico de nuestra percepción de la persona. Creemos que aquí se da un gran paso de aproximación metafísica entre Oriente y Occidente" <sup>14</sup>. Pero según Nishitani, el peligro del narcisismo amenaza el mismo concepto de persona, concepto que se traiciona a sí mismo si no se libera de su encierro subjetivista, inmanentista.

Sin embargo, Nishitani se pregunta si el modo que hasta ahora ha prevalecido es realmente el único posible para pensar a la persona. El yo captado por sí mismo, encerrado en sí mismo, halla una salida en la Nada o el Vacío (**Sunyata**). Pero quizá no sea del todo lícito ponerlo en estos términos: no es que la persona halle una salida en la Nada sino que en la peculiar tensión entre la Nada y la persona, se da la persona propiamente dicha.

Nishitani afirma: "... En cuanto persona, se nos presenta como un fenómeno que aparece distinto de todo lo que no es personal y por ello no entra en manera alguna, en su auto-ser (self-being)" <sup>15</sup>. Pero, agrega Nishitani: "al referirme a la persona como un 'fenómeno', no quiero contrastarlo con la cosa-en-sí, como podría hacerlo Kant. Sería un error pensar que hay una cosa en sí, que hace su aparición en alguna Forma distinta a la de su propia forma, como un actor, poniéndose una máscara" <sup>16</sup>. Si la persona fuera una mera máscara se privaría a la misma del proceso de autodeterminación del sí mismo. La persona se resolvería en una mera Nada. Lo Otro, que hay a más de la persona, es la Nada, que no es otra cosa, pues esto generaría una dualidad persona-Nada. ¿Cómo es posible comprender esto? ¿Cómo lo interpreta y lo apropia el P. Quiles? Para ello debemos transitar —aunque más no sea unos tímidos pasos— por el extraño sendero que recorre el pensar en su audaz diálogo entre Oriente y Occidente. En una conferencia pronunciada por Heidegger en Messkirch en 1964 y titulada "Über Abraham a Santa Clara", el filósofo alemán despliega el pensamiento de un pensador católico del siglo XVII. En ocasión de una plaga acaecida en Viena, el predicador observa: he visto **Leiber** (cuerpos de seres vivos; no **Leiber**, diré **Körper** (cuerpos materiales), no **Körper**, diré huesos, no huesos, diré polvo, no polvo, diré la nada (**das Nichts**) de los monarcas y kaiser coronados" <sup>17</sup>.

Nishitani, comentando este trabajo de Heidegger señala



que la frase de mayor interés es la que se cita a continuación: "hombre—esta Nada de cinco pies de largo." Heidegger comenta así esta frase: "La verdadera contradicción entre la Nada y el largo de cinco pues dice la verdad; la magnitud terrena y el vacío de su significado le pertenecen a la vez". Nishitani observa que para los hombres del Zen esta frase suena como si fuera Zen. Pero es menester apuntar, según Nishitani, ciertas diferencias.

En primer lugar la apertura hacia una dimensión más profunda de la Nada, que se vincula al **Sunyata** budista tal como se encuentra acuñada por el Budismo Mahayana: "La Forma no es otra cosa que Vacío, el Vacío no es otra cosa que Forma." Esta afirmación que nos revela un ahondamiento de la Nada no se puede confundir con la nada o el nihilismo de Sartre, pues no son Absoluto: "Pero en la medida que Sartre ubica la subjetividad en el punto de vista del ego cartesiano, su nada no es siquiera la 'muerte', de la cual habla Heidegger" <sup>19</sup>. Sin duda hay una mayor cercanía con Heidegger, si bien según Nishitani, en Heidegger la finitud no puede revelarse como tal. Podemos preguntarnos: "Se inscribe aquí la negación del proyecto antropológico o es acaso posible inaugurar una nueva aproximación según la cual, paradójicamente, ahondando en la Nada, se recupera la finitud?" Esta última parece ser la propuesta de Nishitani. Si volvemos a la extraña frase "hombre esta Nada de cinco pies de largo" en vez de hacerlo en la "Nada". Afirma Nishitani: "sería así posible volver de los cinco pies de largo al polvo; no polvo, diré huesos; no huesos, diré cadáveres; no cadáveres, diré cuerpos vivientes de carne y de sangre". "Cinco pies de largo de Nada, es como tal, un cuerpo viviente de cinco pies de largo" <sup>20</sup>. Sin duda, aquí se torna manifiesto que la diferencia en la concepción de la Nada, nos revela una recuperación de la persona, de la finitud, del aquí y el ahora. La diferencia entre el concepto de la Nada del pensamiento de Oriente y Occidente, se inscribe en una apropiación vivencial, de la

misma manera que supone una transformación del hombre. El P. Quiles comenta: "Primero porque en el ambiente occidental, la nada es 'pensada' y aquí debe ser algo 'vivido'. Diríamos, que en el sentido occidental, Heidegger y sobretudo Sartre, piensan en la nada como una simple contrapartida del ser; mientras que para Nishitani se trata de una simple vivencia (as a nothingness that is lived).

Segundo; pero todavía es más importante que para ello es necesario pasar del modo de concebir la persona como un 'modo de ser de persona centrada en la persona' (a mode of being person centered-person) hacia el modo de la persona como manifestación de la nada absoluta, lo cual requiere una 'conversión existencial', un cambio de corazón dentro del hombre (a change of heart within man himself)" <sup>21</sup>. El P. Quiles parece apropiarse del carácter vivencial de esta experiencia de la nada, pero sin otorgarle jerarquía ontológica; es la nada vivida en el contexto de la abnegación y en la mística, en el momento culminante de la vía unitiva en la cual el alma descansa como si estuviera anonadada en Dios. (Cabe recordar, como observa el P. Quiles, que Nishitani toma un término de la teología escolástica, para expresar que todos los seres están unos en otros, en la cosa originaria de todos (home ground) que es la **Sunyata**: circuminsesion. Con este último término se expresa que las tres Personas de la Trinidad Cristiana están cada una en las otras dos, es decir, todas en todas. Luego de esta referencia a la dimensión negativa de la experiencia humana y mística, debemos considerar cómo es posible recuperar su dimensión afirmativa.

Según el P. Quiles la culminación del crecimiento del sí mismo se da en diálogo de amor. "Amor es querer bien a quien se dice amar (...) Querer lo que es bueno para el amado (...) ¿Qué es bueno para el amado? (...) Lo que le ayuda a crecer en su ser, en su sí mismo; sentirse más sí mismo, integrado en su ser" <sup>22</sup>. Las leyes ónticas del amor explican la dinámica triple de la persona humana. Según la primera ley



debe afirmarme; apoyarme a mí mismo. Me permito introducir aquí lo que creo que es una característica óntica de la in-sistencia. Esta no sólo es **primum esse** y **primum cogitum** sino también **primum bonum**; por ello primero debo amar mi propia in-sistencia, "quererla bien". Según la segunda ley, reconozco, amo a la otra persona en su sí mismo, el **primum bonum** del otro. Según la tercera ley, retorno a mi sí mismo, establecida la comunicación mutua que ha afirmado, reconocido a cada uno en su sí mismo. "El punto de partida del amor es la in-sistencia, ser en-sí. El punto intermedio a que se dirige es la ex-sistencia (ser con otro). El punto final de retorno es la in-sistencia (ser ambos más en sí)" <sup>23</sup>.

Podemos suponer que este dinamismo triádico opera en la experiencia mística esencialmente del mismo modo, pero que manifiesta características peculiares. En efecto; la búsqueda de Dios en el ejercicio de la interioridad y en el reconocimiento de mi limitación me descubre al Absoluto que, pese a ser un Otro, es a la vez más íntimo que mi sí mismo. Esto significa que el "in" de la in-sistencia, en el contexto de la experiencia mística, es también una "ex" porque me descubro descansando en Dios; pero un "ex" que se resuelve en un "in" porque Dios me afirma amorosamente en mi sí mismo. Así la in-sistencia que es in-ex-in-sistencia vive paradójicamente el ritmo triádico en un misterioso instante en el cual saborea, aunque sea oscuramente, mínimamente, la eternidad divina. Y en esa intensificación del ritmo triádico se comporta más plenamente como imagen de Dios, en este caso como imagen de la Trinidad. Por ello, "extasis" es "ens-tasis". La experiencia, a la vez plena y fugaz; la fruición de la eternidad, perfecciona el dinamismo triádico de la persona humana, que despliega horizontalmente, en el tiempo, con mayor vigor que antes, el amor al prójimo. Así la comunicación se despliega desde un silencio sacro, cuyo sello indeleble se halla en el alma del místico y el amor a Dios y de Dios se prolonga desde el místico en un fervoroso amor al próji-

mo. Cada experiencia mística es intransferible, única e individual, de acuerdo con la misma peculiaridad de la insistencia y a la vez con la inagotable infinitud de Dios. Similarmente, el mismo P. Quiles afirmó en *Mi ideal de santidad* que cada alma debe seguir el camino de santidad más acorde con su persona. No obstante, la experiencia mística, por ser del hombre, involucra y puede describirse por analogía, a partir de una comprensión de la esencia del hombre. Sin duda hay místicos que abordan a Dios y despliegan su misión en el mundo, enfatizando más la acción y por ello son místicos activos (sendero del karma), otros son los místicos que enfatizan más el conocimiento y por ello son místicos intelectivos o especulativos (sendero del jñana) y finalmente hay otros que enfatizan más el amor, la devoción (sendero bakti) y por ello son místicos afectivos. Quizás podemos afirmar, desde el punto de vista insistencial, que los místicos activos enfatizan la autodecisión; los intelectivos la autoconsciencia y los afectivos el amor de sí o autovoluntad. Pero para el insistencialismo, en la experiencia mística hay siempre una dinámica del amor, a menudo no reconocida suficientemente y, por ello, a veces la experiencia mística se confunde con la experiencia metafísica, perdiéndose el carácter personal del Absoluto y hasta de la propia naturaleza humana. Por otra parte, los otros dos aspectos: el intelectivo y el activo se explican respectivamente por la misma caracterización de la experiencia mística, como un conocimiento y porque el amor vivido en comunión con Dios, que se despliega en el amor al prójimo compromete a la acción. Baste recordar, a modo de ejemplo, a los cuatro doctores de la mística cristiana: San Bernardo de Claraval (siglo XII), Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz (siglo XVI); estos tres, predicadores y fundadores de comunidades religiosas, y Santa Catalina de Siena (siglo XIV) que interviene activamente en la solución del grave conflicto pontificio de Aviñón.



No sólo la vida de los místicos tiene un carácter ejemplar para el resto de los hombres, sino que la perspectiva in-sistencial descubre la potencialidad mística del alma humana. Thomas Merton afirmó que la angustia espiritual del hombre no tiene más cura que la del misticismo. Similarmente, Bergson sostuvo la necesidad de la mística para nuestra época. El in-sistencialismo parece sostener que en definitiva toda perfección es mística o camino hacia la mística. La mística parece ser la aspiración implícita de **Cómo ser sí mismo**, cuyas ejercitaciones manifiestan influencias del yoga, pero son de eminente inspiración ignaciana y afirman la in-sistencia a través de las múltiples ventanas de sus estructuras ónticas, mediante el método del monoideísmo, la concentración (**dharana**) en determinadas palabras claves con el propósito de suscitar la meditación (**dhyana**).<sup>24</sup> Desde el punto de vista del texto de ascética del P. Quiles este trabajo se instaura en el tercer grado de santidad, santidad no obligatoria pero aconsejable, que se opone a la mediocridad espiritual y que se aboca a la vida espiritual, la abnegación y la humildad. Por ello, el P. Quiles afirmó: "Otro punto en que me ha parecido más clara la profundidad óntica de la in-sistencia es en la relación que desde ella aparece entre filosofía, religión y mística. La relación entre filosofía y religión es clara, ya que la experiencia in-sistencial muestra la presencia del Absoluto en el centro interior del hombre; reconocer esa presencia del Absoluto, es la culminación de la filosofía"<sup>24</sup>.

De este modo la filosofía, sin renunciar a ser ciencia, saber fundado, recupera su compromiso vital de ser verdadera sabiduría y modo de vida en compromiso con la verdad. De allí los ecos paulinos de esta afirmación del P. Quiles, escrita en 1987 como prólogo a sus tempranos *Escritos espirituales*: "El fin de la especulación es la santidad. De lo contrario, seremos como campanas que suenan en el vacío"<sup>25</sup>.

## NOTAS

- <sup>1</sup> QUILES, Ismael, *Filosofía Budista*, Bs. As., 2da. ed., 1973, pág. 294.
- <sup>2</sup> QUILES, Ismael, *Autorretrato Filosófico*, Bs. As., 1981, pág. 77.
- <sup>3</sup> QUILES, Ismael, *La Persona Humana*, Bs. As., 4da. ed., 1980, pág. 132.
- <sup>4</sup> QUILES, Ismael, *Op. cit.*, pág. 134.
- <sup>5</sup> *Op. cit.*, pág. 148, nota 33.
- <sup>6</sup> SAN BUENAVENTURA, *De Mysterio Trinitatis*, qI, a.1, concl.13, V, 51 en QUILES, I., *Op. cit.*, pág. 152.
- <sup>7</sup> QUILES, I., *op. cit.*, pág. 164.
- <sup>8</sup> *Op. cit.*, pág. 135.
- <sup>9</sup> Ibidem.
- <sup>10</sup> Ibidem.
- <sup>11</sup> QUILES, I., *Filosofía Budista*, Bs. As., 2da. ed., 1973, pág. 283.
- <sup>12</sup> LALANDE, A., *vocabulaire*, Paris 1946, pág. 644, en Quiles, I., *op. cit.*, pág. 281.
- <sup>13</sup> QUILES, I., *Antropología Filosófica In-sistencial*, Bs. As., 1978, pág. 296.
- <sup>14</sup> QUILES, I., "Personalidad e Impersonalidad en Keiji Nishitani" en *Oriente y Occidente*, año VIII, número 1-2, 1987, pág. 27.
- <sup>15</sup> Ibidem.
- <sup>16</sup> NISHITANI, Keiji, *Religion and Nothingness*, Barklay, 1982, pág. 69, en Quiles, I., *Op. cit.*, pág. 28, nota 11.
- <sup>17</sup> NISHITANI, Keiji, "Reflexions on Two Addresses by Martin Heidegger", en *Heidegger and Asian Thought* (ed. Graham Parkes), Honolulu, 1990, pág. 150.
- <sup>18</sup> NISHITANI, Keiji, *op. cit.*, pág. 151.
- <sup>19</sup> QUILES, I., *op. cit.*, pág. 29, nota 16.
- <sup>20</sup> NISHITANI, Keiji, *op. cit.*, pág. 151.
- <sup>21</sup> QUILES, I., *op. cit.*, pág. 29.
- <sup>22</sup> QUILES, I., *Cómo ser sí mismo*, Bs. As. 1990, pág. 56.
- <sup>23</sup> QUILES, I., *op. cit.*, pág. 58.
- <sup>24</sup> QUILES, I., "La Filosofía In-sistencial desde 1960", en *Primer Coloquio Internacional sobre Antropología Filosófica In-sistencial*, Bs. As., 1981, pág. 322.
- <sup>25</sup> QUILES, I., *Escritos Espirituales*, Bs. As., 1987, pág. XIX.



## **LAS REFLEXIONES DE ISMAEL QUILES, S.J. EN TORNO A LA CULTURA**

**Prof. Dra. Petra María Pérez Alonso-Geta**

Universidad de Valencia,

Valencia, España

Para Ismael Quiles, persona, libertad y cultura son tres palabras que en sí compendian las facetas más fundamentales, esenciales y decisivas en la dignidad humana. Vinculado directamente a ella tenemos el concepto de sociedad. Elementos todos ellos claves en la obra de Ismael Quiles y sobre los que pretendemos reflexionar en estas páginas.

### **1. Persona y cultura**

El hombre es frente al animal el único ser cuya estructura original es tener consciencia de sí mismo: autoconsciencia.

El hombre posee su propia "interioridad", su propio "yo". Puede volverse hacia "sí mismo". Contrariamente, los animales están siempre volcados hacia el exterior y su conducta está determinada por el contorno externo que los rodea a través del "estímulo", al que responden de forma automática. Están guiados consecuentemente "desde afuera". Los animales no tienen mundo interior, porque su consciencia no puede centrarse totalmente sobre sí en la forma como lo hace el hombre cuando es "consciente de su yo". Aquí radica su diferencia y la interioridad consustancial del hombre.

El hombre, dice Ismael Quiles "es el único ser que tiene

esta estructura original: se da cuenta de sí, se instala en sí "está en sí" <sup>1</sup>. Lo cual él denomina **in-sistencia**, es decir, estar firmemente en el interior de sí-mismo, tener una firme, segura y clara autoconsciencia.

Para Ismael Quiles <sup>2</sup> la mismidad del hombre es un hecho de su experiencia. Dado que el hombre tiene consciencia de sí mismo, se siente abierto a otras realidades esenciales que atraen y actúan sobre ese mismo centro interior. Se encuentra rodeado por una infinidad de realidades materiales, que puede contraponer en su experiencia a su realidad física y, sobre todo, a su centro interior; surge así la experiencia de "ser en el mundo". El hombre puede sentirse en sí-mismo, pero a su vez "sentirse" entre las cosas, en relación con ellas por un impulso óntico dinámico que surge de su ser hacia las cosas y de su apertura.

Estas realidades le atraen y condicionan su realidad, llamándole de alguna forma a proyectarse hacia ellas, a salir de sí-mismo para desarrollarse y sentir con ellas cierta comunidad de ser y de destino, puesto que su cuerpo también es material.

El mundo es el escenario de su acción y le atrae e induce a transformarlo según él mismo, dejando el sello de su "mismidad" en la materia transformada. De ahí surge, en cierto modo, su sentimiento de dominio del mundo.

Por eso, para nuestro autor, esta mismidad, ese estar en sí, la in-sistencia, es en realidad la esencia del hombre. Por tanto, es la base de la **persona**, de la **cultura** y de la sociabilidad en el ser humano. Tener más firme, segura y clara autoconsciencia es el acto personal esencial, ya que ser más persona es ser más profundamente en sí y poder actuar desde sí.

### 1.1. Aproximación al concepto de cultura.

La **cultura**, afirma Quiles, "en su más amplio sentido no es otra cosa que la manifestación propia de la inteligencia" <sup>3</sup>.



La cultura, como la inteligencia, significan que el hombre como ser posee, como decíamos anteriormente, su propia interioridad, su propio yo. Desde este yo, "guiado desde dentro, fabrica sus propias respuestas, su propia relación con el entorno".

El hombre tiene conocimiento de sí mismo, de las otras realidades de su entorno y de su relación con ellas; las hace objeto de su conocimiento, las puede transformar y utilizar. Al no tener la conducta determinada "desde fuera" por el instinto como el animal, el hombre ha de organizar sus modos de conducta, utilizar, transformar, crear y fabricar la realidad actuando sobre ella. Es decir, hacer "cultura".

Esa capacidad de tener consciencia de sí-mismo, ese fenómeno propio y exclusivo del hombre, es, para Ismael Quiles, "estar-en sí" es al mismo tiempo la posibilidad, la condición y la causa de todas las manifestaciones de la cultura humana, ya que, como decíamos, al animal le viene dado "desde fuera". el hombre, contrariamente, ha de "elegir" sus modos de conducta. Ha de elegir el cómo crear, transformar y fabricar la realidad. Y elige porque a esa elección le atribuye "una cualidad": su capacidad de conocer, de hacer, y el sentido de la cualidad fundamentan la cultura, la estética, el arte.

## 1.2. La necesidad de la realidad cultural (conocimiento, estética, etc.)

Cuando el hombre, a partir de sí mismo contempla el mundo y lo percibe esencialmente distinto a él, se siente radicalmente distinto a las otras realidades; y al percibir su centro interior y darse cuenta de sí mismo, se siente también dueño de su imaginación y de proyectar y realizar su acción creadora.

En el orden mundano, el hombre no inventa sino que encuentra. Se ve a sí mismo con la posibilidad que surge de su interior de recrear el entorno conforme a sus propias iniciati-

vas, originando nuevos modos de ser de las cosas y valores, como en el caso del inventor y el artista; muestran caminos a los demás hombres. Y todo ello, a pesar de que el hombre sólo puede transformar el mundo, siempre dentro del mismo orden mundano.

El hombre se relaciona con las cosas porque puede conocer la realidad, porque puede adquirir la verdad. Por eso, el acceso a la cultura no es sino el camino para adquirir la verdad. Para Ismael Quiles <sup>4</sup>, evidentemente, la verdad abarca todos los órdenes del conocimiento humano: científico, filosófico, religioso, artístico, etc. El hombre <sup>5</sup> que conoce el mundo que le rodea, se siente atrapado; en la medida en que conoce la realidad, en que sabe. **El hombre se compromete con la verdad, y aún más con la estética, porque para nuestro autor al hombre le atrapa más la belleza.** En esta misma línea Plazaola <sup>6</sup> escribe: "Si la actividad estética es considerada generalmente como una de las que más influyen en la conformación integral del hombre es porque pone en juego todas sus potencias, aun las más secretas y profundas, vinculadas estrechamente entre sí". Para el mismo autor <sup>7</sup>, en la vivencia estética entran en juego la emotividad y el intelecto.

Para poder situar mejor el pensamiento de Ismael Quiles en torno a lo estético vamos a detenernos en precisar algunos planteamiento acerca de lo bello. El sentimiento de lo bello se caracteriza por ser algo que atrae, a la vez que impone respeto y distancia. Lo bello es una categoría de valor específico, dentro del campo más amplio de lo estético. Todo lo bello, en cuanto aprehensible por una sensibilidad es estético, pero no todo lo estético es necesariamente bello. Hay cosas que, carentes de belleza pueden también provocar en el hombre el sentimiento estético (estética de lo feo).

Para J. Plazaola <sup>8</sup>, lo estético sería todo aquello que provoca en el hombre ese primer instante de asombro, haciéndole sentirse absorto y encantado, provocando en él la experiencia estética. La vivencia estética comienza en los sentidos



y nunca éstos se desligarán de ella. Lo estético, como expresa su misma etimología, sería lo que se presenta al sentido, lo que pretende o anuncia un valor. Sólo cuando realiza lo que anuncia, cuando cumple la promesa, lo estético será, además, bello. Lo bello sería la fusión feliz de anuncio y realidad, de pregón y verdad.

La belleza, según lo concibe Plazaola, no es una categoría o cualidad formal verificable en objetos individuales; no es por tanto algo unívoco, sino una experiencia particular del sí mismo y, por tanto, personal.

No vamos a intentar aquí definir la belleza, concepto que tantas definiciones incluso contradictorias ha merecido en el curso del desarrollo de lo estético y en general en la historia del pensamiento occidental. Pero quizás conviene apuntar que la dificultad principal en esta cuestión surge de que lo que se pretende al definir lo bello no es siempre lo mismo en la mente de cada uno.

Tradicionalmente, desde Plotino, se han distinguido tres grados o modos de acercarse a lo bello: la belleza sensible, la belleza moral y la belleza trascendente.

Centrándonos en la belleza trascendental o entitativa, por entenderla en línea con el pensamiento de Ismael Quiles, se ha llamado trascendental porque "trasciende" a todo ser, ya que es una propiedad del ser. A este concepto de belleza se llega ante la necesidad de atribuir a Dios, de alguna manera, las perfecciones y propiedades valiosas que se hallan en la creación.

La belleza trascendental, como propiedad de todos los seres, fue doctrina muy anclada en el pensamiento escolástico, aunque cabría hacer aquí muchas matizaciones en cuanto a la manera de explicar la causa formal de lo bello. Sin embargo, entendemos que en el pensamiento de Ismael Quiles, en sintonía con ésta y toda una pléyade de pensadores cristianos, también de este siglo, como Maritain, Gilson, Sánchez de Muniain, etc., Dios sería la causa de la belleza.

En la experiencia estética, por ejemplo, a través de la percepción de muchas de las grandes obras de arte y no sólo de arte sacro, hay una ruptura de las dimensiones temporales y espaciales y una apertura a perspectivas infinitas. La contemplación de la belleza colma al hombre por lo que le manifiesta, y al mismo tiempo le llena de aspiración y anhelos. Estaríamos ante lo que se ha dado en llamar la trascendencia del arte que nos proyecta más allá. Lo bello, en la naturaleza y en el arte, son bellezas que impulsan hacia la de carácter divino.

La belleza mundana es la señal que remite al hombre a la belleza suprema. Dios atrae al hombre haciendo enigmática y misteriosa la belleza del universo. Esta hay que apreciarla y gustarla dinámicamente, no como un fin en sí, sino como medio de búsqueda de los vestigios del creador, porque la belleza sensible, que está ahí para el hombre es real, pero debe ser relativa. Ha de volverse añorante pensando en la belleza incomparable y trascendente de la que emanan todas las formas.

Tiene así lo bello un valor misterioso y simbólico en la medida en que nos invita a pensar en lo infinito y lo perfecto. La multiplicidad y belleza del mundo remite a la unidad y a la luz de Dios.

En línea con esta corriente y visión esencialista de lo estético y de sus fines trascendentes, Ismael Quiles entiende que la captación de la belleza, al igual que el sí mismo, se lleva a cabo a través de la vivencia autoconsciente, una vivencia autoconsciente holística, que en la unidad da sentido a la verdad y a la belleza.

Pero para Quiles el hombre todavía se compromete más plenamente en el acto moral. No hay que olvidar que para este autor la vivencia del hombre, como decíamos, es holística, unitaria; la unidad es la primera de las propiedades trascendentales del ser; es la propiedad que le da sentido. En definitiva, todo en el hombre surge y se funda en el "estar en



sí". Una vez que el "estar en sí" se da, ya todo encuentra explicación: inteligencia, libertad, religión moral, estética, belleza, relación con el mundo exterior, etc.

Sin embargo, para nuestro autor, este "ser en sí" del hombre no le sitúa en la incomunicación. El hombre no está cerrado a otras insistencias, sino que por su esencia, como ya apuntábamos, está abierto a los demás. Esta es según él la auténtica apertura originaria del hombre hacia el otro. La naturaleza social del hombre está arraigada en la misma naturaleza de la persona.

## 2. Sociedad y cultura.

Para Ismael Quiles hay una exigencia social de la naturaleza humana porque el hombre no puede vivir sólo. La sociedad le sale también de adentro, en alguna forma como una necesidad esencial, al mismo tiempo que lo limita y condiciona.

La sociedad, entendida como unión estable de personas en orden a un bien común, siempre implica para nuestro autor unidad, coincidencia y también dirección, compromiso y atadura. La unión de hombres que forma la sociedad no es física, es una unión de propósitos, de voluntades, de compromiso; unión de personas libres, sólo posible también entre seres racionales.

El fin de la sociedad es el **bien común**, objetivo último y primera justificación de la misma. Esencia de la sociedad, el "bien común" no es sino el "conjunto de posibilidades" que ofrece y facilita a los miembros la propia perfección y felicidad. Los destinatarios son los miembros que la constituyen; los hombres que la componen.

### 2.1. Hombre y Sociedad.

En el actuar "junto a otros" en sociedad, Ismael Quiles distingue con dos niveles la relación: el otro como "mi semejante" o como "mi prójimo".

Partiendo de la intuición in-sistencial, la relación con el otro como "mi prójimo" no sólo lo muestra ante mí como semejante, como uno de tantos semejantes y en cierta medida anónimo, sino como "persona", como "tú", como una subjetividad única e irreductible, como individuo determinado, como centro autónomo, precisamente, porque es intuido como in-sistente.

Contrariamente, en la consideración de otro como "semejante" el acento se pone más sobre la comunidad que sobre la subjetividad de cada in-sistencia. Cuando el hombre se une a otros en sociedad, lo hace siempre desde sí mismo y él es siempre quien ha de decidir. Cuando otros deciden por él, él ya no actúa como persona, y por tanto no actúa conforme a su auténtica esencia, pierde su libertad y deja de actuar como in-sistencia. Por eso la relación entre el hombre y la sociedad la resuelve Ismael Quiles con la siguiente fórmula: **"Absolutamente hablando, la sociedad es para la persona. Relativamente hablando, la persona es para la sociedad"**.

Desde esta perspectiva, es obvio que la persona no puede hacer lo que quiere con la sociedad, no puede subordinarla a sus propios intereses particulares. Debe respetar el bien común.

La sociedad es necesaria para que el hombre mismo se realice, y el fin último de la sociedad es la persona. Pero, a su vez, las personas deben mantener la estructura social para que en ese ambiente pueda conseguirse el bien común. La sociedad tiene, como único objetivo, estar al servicio del hombre. Contrariamente, el hombre sólo debe subordinarse a la sociedad, relativamente, lo necesario para que la sociedad funcione y no más. Fuera de esto el hombre ha de ser independiente de la sociedad y nunca ésta debe invadir el ser interior del hombre porque, en tal caso, perdería su sentido e iría contra el bien común.

La necesidad de relación social de la persona y la subor-



dinación a lo social son características esenciales y previas a la autoafirmación del hombre.

Por otra parte, en esta relación hombre-sociedad, fruto de la exigencia social de la naturaleza humana, está la esencia social del hombre que tiende a comunicar las propias ideas y las propias adquisiciones científicas, artísticas, etc.. Surge así el derecho a enseñar y a comunicar lo investigado y creado, y por brotar también de la más íntima esencia del hombre, es indispensable también aquí la libertad.

## 2.2 Sociedad y Estado.

La sociedad está primordialmente destinada al bienestar de los individuos; sin embargo, puesto que el hombre forma necesariamente la sociedad y el bien de muchos individuos es superior al bien de uno sólo, éste debe, en ocasiones, sacrificar sus intereses y libertad individual en beneficio de los intereses sociales. Es evidente, no obstante, que para nuestro autor, la sociedad no debe tener otro alcance que el de satisfacer las necesidades de los individuos, en cuanto que estos no pueden a veces bastarse por sí mismos. En este sentido la sociedad y su organismo directivo, el Estado, en la misma satisfacción de las necesidades encuentra también sus límites. El Estado respecto al individuo tiene por tanto, un fin supletorio: dar al hombre aquello que él por sí mismo no puede procurarse.

Se sitúa así Ismael Quiles lejos de los dos extremismos sociales en la relación Estado-individuo. **Ni el Estado es dueño absoluto del individuo** (totalitarismo), Debe haber un equilibrio entre ambos extremos, situándose el límite de la intervención en lo estrictamente necesario para la evolución de los individuos y considerando como límite de las exigencias individuales lo que es necesario para la conservación de la sociedad.

La cultura, la libertad cultural, quedaría fuera de los límites de la imposición del Estado.

### 2.3 Libertad cultural y convivencia social.

La cultura no es solamente un bien individual, sino también un bien social; pero, por brotar de la naturaleza íntima del hombre –como veíamos anteriormente– es indispensable que se lleve a cabo en libertad. La libertad cultural es la condición para que la cultura pueda desarrollarse, progresar, ampliarse y aquilatarse socialmente.

La libertad cultural es imprescindible para la convivencia en una sociedad de hombres libres conscientes de su entidad personal y con plena responsabilidad social. Sólo con la libertad cultural se puede lograr la única y auténtica convivencia de hombres libres y el verdadero desarrollo de la personalidad humana.

Sin libertad cultural no hay margen para la dignidad de la persona. Sin ella el hombre encuentra que se restringen su capacidad de crear, de investigar y conocer las cosas por sí mismo. Se restringe la libertad intelectual, que es la libertad fundamental y base de todas las demás.

### 3. Cultura y Libertad.

Ismael Quiles <sup>9</sup> define con precisión la jerarquía del valor de los tres grandes atributos del hombre: ontológicamente, es persona; por ser persona es libre; por ser libre tiene y hace cultura. Por eso no es posible cultura sin libertad.

El hombre desde su naturaleza psicobiológica está llamado a ser libre, a ser autónomo. Contrariamente al animal, que sigue ciegamente el instinto, ha de fabricar sus propias respuestas y elegir el modo de conducta más adecuado para relacionarse con su entorno vital.

El término autónomo significa “tener su propia ley”; ser y sentir por sí mismo, y este actuar por sí mismo se resuelve en un círculo autónomo en el cual el hombre está sólo y ha de tomar sus propias decisiones.

Esta experiencia de autónomo revela la dignidad del hombre, que en último término tiene que decir sí o no. El hombre se siente autónomo en su interior, pero, paralela-



mente y "en soledad", porque es él sólo quien tiene que tomar sus decisiones. Y ha de ser autónomo si quiere desarrollarse a sí mismo.

Esta experiencia personal de autonomía incluye de hecho la experiencia de la propia libertad. En ese centro interior autónomo, el hombre se encuentra ante diversos impulsos que debe asimilar o rechazar, y experimenta la posibilidad y necesidad de elegir entre distintas opciones con frecuencia incompatibles.

El hombre está abocado a una elección permanente ante las distintas alternativas. La actividad y dinamismo de su "sí mismo" le llevan a un constante ejercicio de su libertad, de su autonomía, de su mismidad. En este sentido el ejercicio de la libertad es el ejercicio de la estructura más característica del "sí mismo", de todo aquello por lo que el hombre se siente persona humana.

La experiencia de libertad sitúa al hombre, por otra parte, ante un horizonte con perspectivas, en cierta medida, contradictorias. Por un lado, se le ofrecen aspiraciones ilimitadas, a la vez que ejerce más auténticamente su autonomía y libertad. De otro, experimenta cada vez más limitaciones, no puede elegirlo todo. Y es aquí donde percibe la precariedad de sí mismo y de sus posibilidades. Para Ismael Quiles<sup>10</sup> surge entonces la búsqueda de un punto de apoyo de su debilidad y precariedad. Aparece la luz, el punto de apoyo infinito, absoluto en su ser, es decir, Dios.

Libertad, como vemos, es la facultad de elegir entre dos o más opciones, y puede ser física o moral. **La libertad física** es la capacidad o aptitud de la voluntad para elegir uno de los extremos. **La libertad moral**, para nuestro autor, "consiste en la facultad de elegir todo aquello que no está prohibido por la ley moral"<sup>11</sup>. Lógicamente, la libertad moral supone la libertad física, ya que sin este requisito no puede hablarse de libertad moral. El hombre tiene derecho no sólo a su libertad física, sino también a su libertad moral.

Sin embargo, la libertad del hombre no puede ser ilimita-

da, sino que debe mantenerse dentro de las fronteras de lo honesto y de lo que no atenta contra el bien común social. Salvo estos casos, el ciudadano debe contar con la posibilidad de asociarse y de desarrollar cualquier actividad, también la cultural, si no es contraria al bien común.

### 3.1. Libertad cultural y conocimiento

Para Ismael Quiles <sup>12</sup>, la libertad cultural incluye el derecho a la verdad, a acceder y tener libre el camino para adquirir la verdad. Si se priva al hombre de este derecho, se viola su libertad cultural; se le priva de su dignidad humana. Se le animaliza, al privarle de las posibilidades que le ofrece su naturaleza psicobiológica: su capacidad de ser autónomo, de elegir conforme a su intelecto y voluntad. Libertad que brota de la misma esencia de la persona humana, por eso la libertad en el acceso a la cultura no puede admitir limitaciones y abarca todos los órdenes del conocimiento humano: científico, filosófico, artístico, etc.

El hecho de que el hombre es un ser racional significa que pensamientos y acciones deben estar sujetos a "razón", ser racionales. Ser conformes a la verdad. El derecho a la verdad no puede concretarse de otro modo que en el derecho del hombre, no sólo a buscar la verdad a través de la experiencia, de la investigación, sino también a comprender por sí mismo, que los conocimientos están sujetos a razón.

La comprobación personal de la verdad, de cuanto aparece a mi consciencia, señala Ismael Quiles, es indispensable, pues si no <sup>13</sup> "puede ofrecérseme como verdad el error y como bien el mal, y no puedo yo, evidentemente, dar mi asentimiento a uno y a otro, no puedo hablar de mi posesión cultural, si no soy yo mismo el que puede dar razón de ello". En definitiva, nuestro autor nos presenta aquí la racionalidad, la necesaria comprobación personal del valor de la cultura que se le ofrece.

Qué duda cabe de que el hombre no puede por sí mismo



adquirir "todo" el conocimiento cultural, ni siquiera el que de forma perentoria necesitaría para su supervivencia; necesita de los conocimientos y modos culturales recibidos a través de la transmisión cultural que se le ofrece.

Por ello, esa comprobación personal del valor de la cultura de la que hablábamos puede ser directa y personal o indirecta a través del testimonio que se ofrece de una verdad determinada; testimonio de que el hombre debe comprobar personalmente. No es posible para el hombre comprobar con su experiencia la existencia de personajes históricos, o en el plano científico, las leyes que rigen la física, la biología, etc., pero puede admitir razonablemente la existencia de los mismos, gracias al testimonio de autoridad reconocida que indica y afirma su existencia. Tales conocimientos, consecuentemente, estarán también sujetos a razón; serán racionales.

De la libertad cultural brota el derecho fundamental del hombre de **investigar y aprender, de conocer y crear cultura**.

Para Ismael Quiles <sup>14</sup>, la cultura no es auténtica en sí, al menos no lo es para el hombre concreto, si éste no ha podido comprobar personalmente su verdad o ficción; si aquello que se le ofrece como acceso a la cultura, le conduce o no hacia la verdad, que es el objetivo de toda formación humana y a la cual todo hombre aspira.

La libertad cultural de investigar y aprender, de conocer y crear y, consecuentemente, de elegir métodos y formas de acceso a la cultura, se encuentra aquí con otro derecho fundamental del hombre del que ya hablamos antes, el derecho a comunicar el conocimiento, la investigación y su creación artística: **el derecho a enseñar libremente**.

No obstante, dicha libertad cultural la ejerce el hombre en sociedad; por eso el ejercicio del derecho a la libertad cultural, de uno u otro tipo, no puede limitar injustamente el derecho de los demás. Se impone el respeto a todas las libertades individuales.

### 3.2. Limitaciones de la libertad cultural

La interacción entre los distintos derechos a la libertad cultural de los ciudadanos supone siempre una limitación en el ejercicio de las libertades respectivas. Como señala, la libertad cultural se limita, para Ismael Quiles <sup>15</sup> "cuando el ejercicio es directamente nocivo al bien común. Esto sucede cuando se utiliza la comunicación y enseñanza contra el orden público o la moral" y sucede ilegítimamente con el sectarismo, que es para Ismael Quiles <sup>16</sup> la causa principal de limitaciones ilegítimas de la libertad cultural.

#### 3.2.1. Limitaciones ilegítimas de la libertad cultural

La fuente principal de las limitaciones ilegítimas de la libertad cultural, como decíamos, está en el sectarismo. El sectario excluye todo horizonte de ideas distinto del propio, intentando generalmente imponer el propio horizonte a los demás.

El sectarismo se identifica también con el dogmatismo y la intolerancia, que sólo admiten como verdad las ideas propias. Pero tiene su caldo de cultivo generalmente en la ignorancia y la pereza intelectual, que impiden comprender y superar las propias limitaciones, que hacen a uno incapaz de plantearse y comprender que pueden existir otras verdades y otras formas de acceso a la verdad, al conocimiento y a la creación.

El sectarismo institucionalizado e impuesto por el gobierno cristaliza en el monopolio. Es la forma más dura de limitación ilegítima. Significa la conducción única de la cultura e implica sectarismo ideológico. aplicado con buena o mala fe, conlleva dogmatismo e intolerancia.

Según Ismael Quiles <sup>17</sup>, todos los monopolios son degradantes, pero cuando se trata del monopolio cultural y educativo, la degradación de la dignidad humana es mayor porque afecta directamente a la esencia misma de la naturaleza humana, a la inteligencia y a la libertad.



Como comentábamos anteriormente, la libertad cultural, para Ismael Quiles, exige la posibilidad de acceder libremente a la verdad y que su puesta en marcha y desarrollo no tenga más limitación, por parte del Estado, que cuando su ejercicio suponga un grave perjuicio para la sociedad y atente contra el bien común, la moralidad pública, etc. Entramos en las formas de limitación legítima a la libertad cultural.

### 3.2.2. Limitaciones legítimas de la libertad cultural

La limitación de la libertad cultural sólo es legítima para Ismael Quiles <sup>18</sup> cuando no se respetan los principios básicos fundamentales para salvar las exigencias del orden público y moral que se requieren para una pacífica y constructiva convivencia social.

Si bien es verdad que los planteamientos de Ismael Quiles se dirigen fundamentalmente a reafirmar la necesidad de la libertad cultural en el campo de la investigación (búsqueda del conocimiento) y en el de la educación o transmisión del mismo. Pero es claro, como él textualmente afirma <sup>19</sup> refiriéndose a la libertad de enseñanza, "que las consecuencias y aplicaciones corresponden a todas las manifestaciones de la cultura humana". En este sentido, quizás convenga profundizar para finalizar en algunos aspectos relativos a la estética y al arte.

Al hablar de la relación entre estética y ética o moral es fácil pensar en los aspectos negativos de la misma, los cuales pudieran dar la impresión de que la realidad estética y el arte crean en líneas generales obstáculos y dificultades a la moral.

Como señalábamos anteriormente, y así lo entiende Ismael Quiles, toda belleza puede ser considerada un reflejo de Dios, y el artista, que tiene la misión de crear belleza y descubrirla a los demás, abre aún sin saberlo, un camino que conduce a Dios.

Sin embargo, apunta Maritain <sup>20</sup> que también el arte en

ciertas circunstancias, puede ocasionar un mal moral, y justamente observa que la principal defensa contra estos peligros, la encuentra el arte en la misma sociedad, la cual tiene medios para neutralizar los riesgos provenientes de la libertad de expresión. Estos medios son, sobre todo, la educación y la presión de la consciencia pública.

No obstante, aunque una libertad cultural absolutamente incontrolada puede causar algún mal en la moral de algunas sociedades, es preciso también estar atento a las medidas que se toman para evitar no caer en el error, como diría Ismael Quiles, de la limitación cultural que imponen los estados totalitarios o similares, en los que no se permite mas que un arte dirigido, que atrofia las facultades creadoras del hombre y como diría nuestro autor, implica una limitación inadmisibile del derecho a la libertad cultural, que brota de la misma esencia de la persona humana.



## NOTAS

- <sup>1</sup> QUILES Ismael. *Persona, libertad y cultura*. Depalma. Buenos Aires 1984. p. VII
- <sup>2</sup> *Cómo ser sí mismo*. Depalma. Buenos Aires 1990
- <sup>3</sup> *Persona, libertad y cultura*. O.C. pág. 9
- <sup>4</sup> QUILES Ismael. "Libertad y cultura" en *Persona, libertad y cultura*. Depalma. Buenos Aires 1984 pág. 13.
- <sup>5</sup> Notas literales tomadas en mi entrevista con el Padre Ismael Quiles en su última visita a Valencia en la casa-residencia de los Jesuitas en Valencia. Julio de
- <sup>6</sup> PLAZAOLA J. *Introducción a la estética*. Deusto. Bilbao 1991. pág. 316.
- <sup>7</sup> Idem.
- <sup>8</sup> PLAZAOLA, J. *Introducción a la estética*. O.C. pág. 304
- <sup>9</sup> *Persona, libertad y cultura*. O. C. pág.
- <sup>10</sup> *Cómo ser sí mismo* Depalma. Buenos Aires 1991. pág. 29
- <sup>11</sup> *Libertad y cultura* O. C. pág. 150
- <sup>12</sup> *Persona, libertad y cultura*. O.C. pág. 13
- <sup>13</sup> Idem pág. 14
- <sup>14</sup> *Persona, libertad y cultura*. O.C. pág.
- <sup>15</sup> *Como ser sí mismo*. Depalma. Buenos Aires 1991 pág. 29
- <sup>16</sup> Idem pág. 21
- <sup>17</sup> Idem. pág. 25
- <sup>18</sup> Idem. pág. 20
- <sup>19</sup> Idem. Presentación IX-
- <sup>20</sup> MARITAIN J. *La responsabilité de l'artiste*. París 1966. pág. 83.

## BIBLIOGRAFÍA

- QUILES, Ismael. *Persona, libertad cultura* - Depalma. Buenos Aires, 1984  
*Como ser sí mismo* - Depalma, Buenos Aires, 1990  
PLAZAOLA, J. *Introducción a la Estética* - Deusto. Bilbao, 1991  
MARITAIN, J. *La responsabilité de l'artiste* - París, 1966

## EL PADRE QUILES Y LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL

Prof. Lic. Arturo Prins  
Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina.

El Padre Quiles fue ante todo un filósofo. Por eso la mayor parte de las ponencias de este Coloquio trataron sobre su filosofía in-sistencial. Otras, en cambio, descubrieron facetas más desconocidas de su persona, como la que escuchamos el lunes del matrimonio Carbi Sierra. Mi trabajo mostrará a Quiles como comunicador social, explicando su pensamiento sobre los medios de comunicación social.

En Quiles ambas dimensiones –filosofía y comunicación social– estuvieron unidas, al punto que en 1990 escribió en la revista **Signos** de la Universidad del Salvador, una tesis sobre el tema. Tampoco es casual que su Escuela de Estudios Orientales en la Universidad del Salvador, conviviera con la Facultad de Ciencias de la Educación y de la Comunicación Social. Y esto fue así, también, por la estrecha amistad de Quiles con Mercedes Terrén, Decana de esta Facultad; amistad que se consolidó por una vocación en común: la filosofía, la educación y la comunicación social.

En la tesis publicada en **Signos**, Quiles afirma que los medios de comunicación social son, tal vez, el fenómeno más importante del siglo XX. Y para ello hace el siguiente razonamiento:



- 1º) El hombre llegó a la luna, acontecimiento en la historia de la humanidad de los más importantes y trascendentes.
- 2º) Yo vi por TV el momento en que el hombre puso el pie en la luna. Y éste —decía Quiles— es un progreso casi mayor que el de llegar a la luna.
- 3º) En China, 800 millones de chinos ignoraron que el hombre llegó a la luna, porque los medios de comunicación chinos no dieron la información.

Cuando Quiles trata de unir a la filosofía con los medios de comunicación, lo hace a través del puente de la educación.

Para Quiles la educación es un proceso, una relación entre el educando y el educador. Y como la esencia de ambos es el ser personas, el fin de la educación es personalizar, o sea que el educando y el educador sean lo más persona posible (más en sí, más desde sí). Así la educación tiene como fin principal formar al 'hombre esencial', más que instruir al técnico, al especialista, al profesional.

La educación, clásicamente, es una relación viva, en presencia del otro. La educación a distancia, o sea cuando educamos a través de los medios de comunicación, tiene características propias y un modo propio de construir o destruir la persona. Se trata de un modo de comunicar, de instruir y de formar, no por presencia sino a distancia.

Debemos hacer, entonces, un análisis o fenomenología de las estructuras ónticas de la teleducación, en relación con los objetivos de personalización que la educación en general debe cumplir.

En la teleducación, a juicio de Quiles, hay elementos despersonalizantes y elementos personalizantes:

Como elemento despersonalizante, el educando es un sujeto-masa. O sea el sujeto menos personal, pues no tiene relación directa con el resto de los educandos. Los lectores, oyentes o televidentes no tienen entre sí vinculación personal directa. Son un conjunto de hombres, que entre sí no es-

tán unidos ni se conocen. Y cuando el hombre está en situación de masa está solo, con una psicología especial, con menor responsabilidad ante las otras personas, aislado, como uno de tantos. Esto quiere decir que presenta una personalidad más débil, con poca capacidad de discernimiento o crítica "desde sí".

El educador también está aquí aislado del educando. Falta la presencia física. Y si bien el educando puede ver u oír al educador, el educador no visualiza al educando, con lo cual no capta una realidad viva, las influencias personales, los imponderables. No hay —dice Quiles— "sintonía" de "centro a centro". El educador —aunque parezca paradójico— está aislado del educando, a pesar de que se comunica por un llamado medio de "comunicación".

Ante esta situación, Quiles entiende que el educador —actor, locutor, escritor, periodista, etc.— debe extremar su responsabilidad pues se dirige a un público débil, indefenso. Y así como cuando se habla a los niños debe tenerse en cuenta su natural ingenuidad o debilidad, de igual manera el oyente o televidente masivo necesita un lenguaje más directo, veraz y con mayor atención a su desarrollo personal, tan heterogéneo e indefenso.

La educación por los medios de comunicación es, en cierta manera, a—personalista. Es una especie de monólogo —dirá Quiles— y por ello es menos interpersonal. Sus contenidos son menos personalistas, más "standard", más para la multitud. En una clase a 40 personas veo las caras y reacciones de casi todos; en una clase de 300 personas, no tanto, aunque capte la reacción del conjunto; pero ante miles y millones de teleducandos todos son para mí indiferenciados. Por eso el contenido debe ser más indiferenciado, "un poco parecido —decía Quiles con humor— a los vestidos que se compran hechos, siendo evidente que un traje de confección es menos apto que un traje hecho a medida".

Sabemos que los medios de comunicación social, son una



de las armas más importantes para alienar individual, personal y colectivamente. Este es el gran riesgo de la teleducación: que se convierta, como sucede a veces, en instrumento de despersonalización.

En este Coloquio se dijo varias veces que Ismael Quiles vivía y pensaba en positivo. Que nunca le puso mala cara a nada. Y a pesar de que la teleducación tuviera los mencionados elementos despersonalizantes, él supo valerse de ellos con sentido personalizante.

Quiles decía que la teleducación –aunque limitada y negativa en algunos aspectos– ofrece grandes beneficios.

En primer lugar, la educación a distancia es necesaria como medio de dar algo más a muchos más. Y este algo es la información e instrucción que, a juicio de Quiles, son imprescindibles en la educación. La educación clásica, presencial, no tiene capacidad para instruir e informar a todos. La teleducación, en cambio, es un medio eficaz para suplir esa insuficiencia.

Pero hay un aspecto que a Quiles lo impresionaba más aun: el mayor aprovechamiento de los grandes maestros, cuando se los ponía –a través de los medios de comunicación– al alcance de todos. Este –decía Quiles– “es uno de los mayores aportes personalizantes que puede hacer la teleducación”.

Quiles sostenía en este punto que es muy difícil ser buen maestro. Y que esto lo saben bien los responsables de las instituciones educativas: hallar buenos profesores, que enseñen bien matemática, historia, filosofía, o lenguas es muy difícil.

Y he aquí uno de los mayores aportes que puede dar la teleducación. Aquellos que realmente son grandes maestros, deben ser aprovechados para que su ciencia y la influencia de su personalidad lleguen al mayor número posible de educandos. “Yo confieso –sostenía Quiles– que a mí mis profesores me han impresionado profunda y decididamente. A veces una clase o una conferencia de un gran maestro me lle-

naba más que muchas clases de un maestro inferior. Hay conferencias y cursos que terminan con un barullo en la cabeza de los educandos, porque el profesor lo tiene en la suya y no hay otro para sustituirlo. En cambio, es preferible que los grandes profesores tengan 1000 alumnos aunque esto no sea una clase ideal. Pero yo, por mi parte, prefiero ser uno de los 1000 alumnos que oyen a un excelente profesor, y no uno de los 30 que están siguiendo de cerca a un mal profesor".

Los grandes maestros tienen ese don: "transmitir" luz, sea cualquiera el medio de transmisión que utilicen. La posibilidad de hacer accesibles a muchos más y a toda la humanidad, los grandes modelos, es el gran aporte que la teleducación debe hacer. Porque aunque ellos no lo dan todo por la pantalla de TV, sin embargo dan mucho. El gran maestro suple con su personalidad superior los inconvenientes que acarrea la no presencia física. La teleducación puede aportar a la masa, un factor personalizante extraordinario.

Otra ventaja de la teleducación es el uso de técnicas audiovisuales en la educación. "No es posible —decía Quiles— que nos cueste tanto tiempo adquirir los conocimientos básicos, dedicar tantos años a aprender lo indispensable para la vida; que no podamos hacerlo más rápidamente. Pienso que podríamos ahorrar mucho tiempo en la enseñanza. Se ha logrado, por ejemplo, un notable avance en la enseñanza de las lenguas. Quiles cree que en todos los campos de la educación es posible la utilización de técnicas audiovisuales, que sirven incluso a la formación personalista.

Finalmente, Quiles sostiene que es necesario **complementar la teleducación con la educación interpersonal presencial**, logrando una complementación. Y aquí menciona a las universidades televisivas, que complementan sus clases por TV con clases personales y directas. Esto es una combinación y complementación de la teleducación con la educación interpersonal.

Como conclusión, Quiles dirá que la teleducación cum-



ple con su espíritu personalista si se dirige a personas, respetándolas y orientándolas.

Estas son las ideas que parecen fundamentales para la teleeducación, desde la filosofía de Ismael Quiles. En síntesis; se trata de trascender el contrapunto "educación personalista y apersonalista o aún antipersonalista". Para ello Quiles indica que siempre se debe mirar a la persona, esencia de la educación y de la educación a distancia.

## **EL HOMBRE Y LA EVOLUCIÓN SEGÚN AUROBINDO Y TEILHARD**

del R. P. Ismael Quiles, S.J.

Editado por la Universidad del Salvador, en 1976.

**Prof. María del Socorro Román de Escandón,**  
A.S.E.C. Sor Juana,  
Naucalpan, México

Este maravilloso e interesante trabajo del Padre Quiles tiene como fin comparar la cosmovisión personal de dos grandes pensadores evolucionistas contemporáneos: Aurobindo Ghose, oriental y Pierre Teilhard de Chardin, del mundo occidental, ambos sintetizadores del pensamiento correspondiente de la cultura que representan. Quiles trata de encontrar en esta comparación la síntesis de la sabiduría oriente-occidente, que nos ilumine sobre la esencia del hombre, su sentido y su destino.

Empezaremos con ubicarlos:

**Sri. Aurobindo Ghose, 1872-1950.**

Nace en la India, a los ocho años es mandado a Inglaterra para ser educado, regresa a su país a la edad de veinte años y descubre la grandeza de su cultura milenaria que le impacta enormemente y se convierte en el heraldo que enciende en el alma de su pueblo la idea de la liberación del yugo británico; pero pronto se da cuenta que toda revolución fracasará si sólo se pretende cambiar el exterior de la



sociedad, sin cambiar primero el interior de los hombres y en 1926 se retira de la lucha exterior de la revolución violenta, para dedicarse a trabajar por la transformación espiritual de los hombres, convencido de que es un camino más lento pero en el fondo más eficaz, para llegar a esa sociedad justa a la que aspiramos.

Sri. Aurobindo creará la mas grande de sus obras: "Savitri", epopeya de cerca de 24,000 versos y "La Vida Divina", que vienen a ser la summa de su pensamiento, y están dedicadas a describir el proceso de la evolución en todas las etapas del ser, desde sus orígenes hasta la consciencia supramental y la "Síntesis del Yoga", obra teórica y práctica, ya que el considera que a través del yoga integral se puede acelerar en uno mismo la manifestación supramental. Por supuesto es autor de una vasta colección de obras, pero solamente mencionaremos las relacionadas al tema que estamos tratando.

El ideal social de Aurobindo, la vida divina en la tierra.

Era dueño de una sensibilidad exquisita, amaba la ciencia, la naturaleza material y la vida terrestre, siendo a la vez, un poeta y un místico.

**Pierre Teilhard de Chardin, 1881 - 1955.**

Nació en Auvernia, Francia. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1899, y murió en Nueva York, en la fiesta de Pascua de 1955.

Estudió geología, paleontología, ciencias naturales y por supuesto filosofía y teología. Viajó a América, Inglaterra, la India, y otros países orientales; en China, principalmente, permaneció largo tiempo, siempre en misiones científicas.

Sus estudios de teología lo llevaron a la concepción de un mundo estático, pero al final de sus estudios, descubrió en el cosmos el sentido de unidad y de evolución, descubrimiento que lo apasionaría hasta el final de su vida. Él mismo nos dice: "Se vinieron abajo las nociones adquiridas y experimenté la apertura hacia la cosmogénesis", término con el

que designa al proceso evolutivo por el cual el Universo entero se encuentra todavía en vía de construcción.

Como paleontólogo, su triunfo culminante fue el descubrimiento del "*sinanthropus pekinensis*" en 1929.

Como filósofo, su obra más importante es *El fenómeno humano*, que tiene como objeto mostrar "el lugar del hombre en la naturaleza" y su situación privilegiada como el eje de la evolución y de la cosmogénesis. Esta obra, como otras, no pertenecientes al campo científico, se le prohibió publicarla. Su edición se inició el mismo año de su muerte, despertando gran interés por su visión del mundo, que como ya aclaramos tiene un enfoque evolucionista del mundo y del hombre, que a las autoridades religiosas de entonces, les pareció demasiada ligada al materialismo, al determinismo y al modernismo, como la mayoría de los filósofos que profesaban esa corriente. Recordamos una cita del Cardenal Newman, que el mismo Teilhard hizo suya en 1916, por las dificultades que encontraban por la manifestación de sus ideas: "Los que quieren hacer triunfar la verdad antes de su hora, corren el riesgo de terminar en herejes". Además ensambló el evolucionismo con la teología, y ello dio lugar a ambigüedades que le crearon dificultades y que después aclararía; sin embargo su apoyo fundamental fue el cristianismo, que le dio los elementos más característicos, como luego veremos. Podemos decir, que en Teilhard se funden el científico, el místico y el cristiano.

Aurobindo y Teilhard fueron contemporáneos en su vida y escritos. Trabajaron en ambientes tan distintos, que no parecían llamados a coincidir en una visión del hombre y del universo. No tuvieron contacto personal entre ellos. Teilhard no tuvo mucho interés en la cultura oriental y Aurobindo no pudo saber nada de Teilhard, ya que sus escritos estaban vedados; a pesar de estas circunstancias se puede decir que existió un paralelismo sorprendente en sus pensamientos, que es lo que llevó a Quiles a preparar esta obra.



Los dos recurren a los escritos sagrados de su tradición religiosa, procurando justificar sus novedades en lo más auténtico de sus religiones. Aurobindo se esforzó por ofrecer una nueva reinterpretación de los sistemas filosóficos más importantes, el Samkhya, el Yoga y el Vedanta, los cuales hacen referencia a los Vedas y Upanishads, y para ellos el cosmos se halla en permanente proceso de evolución cíclica, es decir no lineal; y del Bhagavad Gíta, obra culminante del hinduismo "canto que expresa la suprema realidad", cumbre del espiritualismo hindú.

Teilhard recurrió principalmente a los Evangelios, a las epístolas de San Pablo, que habrían de ser su mayor fuente de inspiración, junto con el Apocalipsis de San Juan, recordemos: "Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios, el que es, y el que era, y el que viene, el Todopoderoso", intuye así toda la evolución, su sentido y su fin.

Los dos fueron influenciados por el evolucionismo europeo, de finales del siglo pasado y principios de éste, principalmente por Bergson, con su obra: "*L'évolution créatrice*". El evolucionismo europeo dio a Aurobindo la seguridad del "hecho evolutivo", confirmado por datos científicos, la realidad del cosmos y el valor de la materia, que integró a la tradición espiritualista hindú (Samkhya, Yoga y Vedanta), logrando así, su síntesis de Oriente-Occidente.

Teilhard, bajo esta influencia, abandonó definitivamente el "viejo dualismo estático" y se sintió "dentro de un universo en evolución dirigida", superando el dualismo materia-espíritu; el evolucionismo va de la materia a las formas superiores del espíritu, incluso vislumbra el "punto Omega", el "sentido crístico", convergente, que es una perspectiva ausente en Bergson.

Aurobindo criticó la mentalidad unilateral del monismo vedanta. Lamentó la desvalorización de la materia, de la acción, de la técnica, en fin de las realidades temporales.

Teilhard criticó el demasiado formulismo y legalismo de

la Iglesia Católica, la cual para él, debía estar más abierta y avanzar siempre a nuevos horizontes. Algo que debería ser superado era la "visión Cosmoestática del Mundo" que aparecía principalmente en los escritos de San Ignacio de Loyola, aunque esto es un aspecto accidental a la esencia del espíritu de San Ignacio, con quien Teilhard trataba de identificarse, ya que es inspiración de la Compañía de Jesús, de la cual él es parte. De todas formas, y así él lo dice, trató de "sobrepasar" esta cosmovisión, como la mejor manera de ser fiel a ella.

Ambos tienen un temperamento místico, pero integran los valores de la razón, la lógica, la ciencia y la técnica, hacia su concepción evolucionista. Ambos viven una especie de mística existencial de la evolución; no sólo sintieron, sino que trataron de vivir realizando la evolución y procurando inculcar a todos la misma actitud: Teilhard quiere unir su vida y su pensamiento evolucionista cristiano; Aurobindo quiere lo mismo con su pensamiento evolucionista hindú.

**Las Intuiciones más importantes a que llegaron ambos:**

**1. -La "Unidad Cósmica", Base de la Evolución.**

Esta unidad consiste en que más allá de la pluralidad y diversidad de las especies se descubre un principio común, para todos los seres, merced al cual el cosmo va evolucionando hacia formas cada vez más perfectas y con un sentido final. Para ambos la evolución es inseparable de la idea de la unidad cósmica, que llaman: "principio único", "consciente" y "espiritual" y por tanto divino, que hace exclamar a Teilhard "santa materia". Su pasión por la unidad la extendieron también al hombre y a la sociedad, de ahí la tendencia de ambos a una "unidad social", en que se integrasen no sólo los individuos sino los mismos estados.

**2. - Materia y Espíritu.**

El punto de partida de toda la evolución, es para Teilhard como para Aurobindo, la materia. No reniegan de ella,



sino que la elevan a nivel de un factor positivo para la misma vida del espíritu. Energía material y energía espiritual, sin duda alguna, se sostienen y se integran.

### 3.- El Hombre Punto Central de la Evolución.

Para los dos la evolución cobra su sentido en el hombre. Esta se ha desencadenado con la finalidad de producir al hombre, de modo que "cosmogénesis", en términos de Teilhard, es en el fondo "antropogénesis". El hombre no sólo es "síntesis" y "cúspide" según Aurobindo; no sólo "eje y flecha" de la evolución, como quiere Teilhard, sino que es el encargado de asumir el proceso anterior a él y conducirlo a su meta final, prolongándolo, con nueva y más elevada modalidad, es decir, por una conducción consciente y libre de la evolución. Los dos coinciden en la misión divina del hombre, con un sentido antropocéntrico, porque ésta es la forma elegida por Dios para que el "medio divino" Teilhard, o la "vida divina", Aurobindo, pudiesen realizarse y expresarse. Es un antropocentrismo relativo, porque en el fondo es Dios, el Absoluto, el principio y el fin de la evolución, pero antropocentrismo en fin, en cuanto que es por el hombre y para el hombre.

Aquí se deja sentir una diferencia fundamental, en el enfoque personal de la evolución misma. En Aurobindo "predomina" una concepción monista panteísta. La evolución es por necesidad precedida de una "involución" del Absoluto al último grado del ser, la materia. Es por tanto el Absoluto mismo el que se retrae y se esconde en la última expresión de sí mismo, como una semilla, para luego ir abriéndose, desarrollándose, "evolucionando" en expresiones cada vez más complejas, hasta llegar a manifestarse por la mente del hombre y en Teilhard "predomina" una concepción teísta-personalista, la evolución del cosmos es el resultado de un acto de Dios, que ha creado la materia primigenia del cosmos, con potencialidades para evolucionar hacia formas

cada vez más complejas y que la sigue impulsando en una especie de creación continuada, en un sentido ascendente, hasta llegar a la plenitud de sus potencialidades: ésta llega con el advenimiento del espíritu en el hombre y con la unión sin confusión de todos los hombres con Dios. En uno y otro hay elementos que matizan su visión fundamental. Aurobindo reconoce explícitamente el valor real de la materia, del ser individual y de la persona en relación con el Absoluto. Teilhard reafirma la concepción personalista de Dios propia del cristianismo, y, hace de la persona la meta de la evolución. Teilhard, integra en la evolución un elemento nuevo propio del cristianismo: la evolución cósmica tiene un centro, que es a la vez impulsor desde el comienzo y atracción final: alfa y Omega. Descubre lleno de asombro que Cristo, por ser Dios y Hombre, está dentro del proceso cósmico y a la vez lo trasciende. Aurobindo pone como una especie de intermediario del Absoluto y el cosmos la "supermente", pero ésta tiene características muy distintas y no entra dentro del proceso mismo de la evolución, como es el caso de Cristo.

#### 4.- El Superhombre.

La etapa final de la evolución será el resultado de una profunda transformación psicológica y espiritual que desarrollará cualidades ocultas todavía en el hombre actual. Se transformarán y sublimarán las estructuras del cuerpo y la mente. Se llegará a la "unanimización" de las consciencias. Teilhard y Aurobindo, coinciden principalmente, en que la verdadera fuerza de socialización, que llevará a la unanimización de la humanidad, se alcanzará no por la violencia o compulsión exterior, sino por la ley del amor. Y ésta se realizará en esta existencia terrena de la humanidad. Lo afirman con optimismo y seguridad y será la última etapa de la evolución.



## UNA ANTROPOLOGÍA IN-SISTENCIAL MIRANDO AL ORIENTE

Prof. Luisa Rosell

Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina

El Rvdo. Padre Ismael Quiles S.J. fue en plenitud un hombre de la Iglesia, un sacerdote de la Compañía de Jesús, y esa fundante condición constituye el marco de referencia ineludible en el que se gestó todo su pensar y accionar, todo su vivir.

Hacia 1964 el Papa Paulo VI establecía una oficina especial: secretaría para no-cristianos en la Santa Sede que actualmente se ha convertido en el "Consejo Pontificio de Diálogo Interreligioso" y comenzaba así un ministerio de acercamiento y de respeto hacia la fe y las tradiciones de quienes no son cristianos.

El 28 de octubre de 1965 se promulgaba la Declaración sobre las *Relaciones de la Iglesia con las Religiones no Cristianas* (Nostra Aetate) y en este breve pero **grandioso** documento leemos "La Iglesia Católica nada rechaza de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que Ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres" <sup>1</sup>.

Juan Pablo II continuó y amplió la senda de su predece-

sor y la tarea adquirió caracteres multifacéticos; se afianzó en una sólida enseñanza de la Iglesia y se fue profundizando a medida que la experiencia y el conocimiento de otros credos se expandía a través de las relaciones, el diálogo y el estudio interreligioso.

Para reforzar el acercamiento, en 1982 S.S. Juan Pablo II fundó la "Comisión Pontificia para la Cultura" con el fin de convocar "a todos los hombres de buena voluntad, creyentes o no, para la promoción investigación y realización del diálogo entre las culturas humanas" <sup>2</sup>.

En su Encíclica *Misión del Redentor* (1991) S.S. Juan Pablo II afirma en este sentido: "Él (Dios) no cesa de hacerse presente en formas diversas, no sólo a nivel individual sino a pueblos enteros a través de sus riquezas espirituales, de las que su religión son la expresión principal y esencial" <sup>3</sup>.

Dentro de estas tendencias innovadoras, la lucidez de Ismael Quiles lo llevó a fundar en 1967 la "Escuela de Est. Orientales" entonces dependiente de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Hoy "Escuela de Estudios Orientales").

Es la obra en que coinciden, se entrecruzan y se complementan antiguos y nuevos tópicos que le importaban mucho y que siguieron estando vigentes el resto de sus días.

Por una parte, Ismael Quiles retomó la larga tradición de la Compañía de Jesús en su aproximación al mundo Oriental que está explícita en su mismo objetivo: la propagación de la fe, y que aparece ya enunciada en la 1ra. Bula de Confirmación de 1540 en que se exige a los profesos un voto especial de obediencia al Sumo Pontífice por el cual se obligan a ir, sin excusas, a donde él quiera enviarlos "o a los turcos o a cualesquier otros infieles, aún en aquellas partes que llaman Indias..." <sup>4</sup>.

El gran misionero de la primera época es San Francisco Javier, que partió con destino a India el 7 de abril de 1541 y llegó a Goa (India) tras trece meses de navegación, el 6 de



mayo de 1542. Murió casi doce años después, intentando llegar a China <sup>5</sup> cuando ya había evangelizado en India y Japón.

En 1583 llegaba a China el Rvdo. Padre Mateo Ricci, quizás el más recordado de los esforzados jesuitas que llevaban la "Buena Nueva para la mayor gloria de Dios".

Al respecto dice el Padre Quiles: "En América como en Asia, los jesuitas adoptaron métodos de evangelización con parecidas características. En ambos continentes recogieron y aplicaron los elementos culturales creados por el alma de los pueblos que evangelizaron, para que el mensaje cristiano no desnaturalizara su identidad, sino que actuara en una más profunda dimensión humana."

El ejemplo del Padre Mateo Ricci es un testimonio insigne de inculturación evangélica, que respeta los valores propios de la cultura autóctona: el modo de ser del pueblo, sus costumbres ancestrales, su estructura social, incluso algunas formas externas de realizar el culto a Dios que no afectaban a la fe cristiana <sup>6</sup>.

Junto a la renovación de la empresa jesuítica y ante la evidencia de que el proceso de aceleración histórica llevaba a la concepción de un mundo único, interrelacionado e interdependiente en los más diversos aspectos, Quiles planteó la necesidad de fundamentar la posibilidad de la comunicación entre los hombres a partir de lo que denomina "atracción ontológica en la que el yo experimenta una comunión con el otro, una inter in-sistencia que es espontánea, innata, previa a toda reflexión". A pesar de su carácter decididamente in-sistencial, "el hombre no es una in-sistencia cerrada sino abierta", y en este abrirse adquiere consciencia de sí y desarrolla su espíritu.

Estamos abiertos al respeto al otro que nos impulsa al amor, y mediante el amor, descubrimos la plenitud del prójimo y como consecuencia comprobamos que sólo es a través de nuestro propio conocimiento, nos vinculamos con el tú por la vivencia común que llamamos inter in-sistencia.

Esta es la trama de la relación interpersonal que se proyecta al diálogo intercultural e interreligioso y que debe necesariamente partir de la propia identidad, ya que al carecer de identidad, no se puede jugar el rol de interlocutor porque no hay nada que aportar y el diálogo se transforma en un monólogo asfixiante.

Con la excepción de algunos religiosos, hemos visto el caso de los padres de la Compañía de Jesús y de algunos viajeros aislados de buena voluntad; el mundo oriental fue considerado por siglos, desde una perspectiva egoísta, y se vio subordinado y sujeto a intereses mezquinos; el hombre convertido en un "positum" y degradado en su condición.

Todas estas consideraciones impulsaron a Quiles a emprender con valentía y humildad un acercamiento al mundo oriental. "Creemos que una búsqueda de la sabiduría exige el análisis de la experiencia humana integral. Esta no ha sido agotada en Occidente. Con frecuencia trabajamos los occidentales encerrados en nuestra problemática tradicional, moviéndonos dentro de las mismas categorías conceptuales ya milenarias, repitiendo los mismos temas, y dando vuelta dentro del mismo horizonte para reencontrar fórmulas parecidas, que no suponen un avance decisivo y nuevo. Pero ninguna filosofía puede agotar todas las posibilidades. De esta manera perdemos, en realidad, la mitad de la experiencia humana. Algo parecido sucede a los hombres orientales..." "sentimos siempre la necesidad de salir más allá del horizonte del pensamiento occidental; de asomarnos al otro mundo y ver de cerca la otra experiencia humana" <sup>7</sup>.

Quiles se encontró con la "otra experiencia humana" cuando en 1960 viajó a Japón y en especial cuando visitó la biblioteca del Instituto de Religiones Orientales de la Universidad de Tokio y el profesor Hajime Nakamura, lo puso en contacto con la vastísima colección de textos budistas en sus innumerables versiones y traducciones. Reconoció entonces el extraordinario aporte del pensamiento oriental y se impu-



so acotar su primer <sup>8</sup> esfuerzo sólo al campo del budismo. Comenzó un trabajo que duró más de cinco años en el que se mezclaba su siempre presente interés por los problemas del hombre en el plano de reflexión teórica y la voluntad de colaborar en el plano del entendimiento en pos del logro de un conocimiento integrador y personalista.

Más allá de la dificultad que implicaba la "monumentalidad de la cultura de Oriente" expresada en sus libros sagrados, tropezó con la preeminencia de una cosmovisión monista en la que aparece una unidad entre Dios y el universo; todo es Uno y la diferencia entre los seres es pura apariencia. De esta manera se niega realidad a la pluralidad, al individuo y a la persona. Todo queda dependiente del Absoluto que sería la Suprema, Última y única Realidad. El hombre en este panteísmo es pues como el Absoluto mismo.

Era un choque tremendo para quien formulara las propuestas fuertemente personalistas del in-sistencialismo. "Al llegar al nivel de la persona, llegamos al ejercicio pleno de nuestro yo, que es a la vez ser, consciencia y amor. Nada es yo, ni Dios es yo. Dios es Dios y yo soy yo" <sup>9</sup>.

Estas dificultades lo llevaron a perseverar más y más en sus propósitos y así fue redactando y publicando obras de reflexión, artículos de difusión, pronunciando conferencias y participando en congresos nacionales e internacionales.

En 1973 creó dentro del ámbito de la Escuela de Estudios Orientales, el "Centro Latinoamericano de Investigaciones Comparadas sobre Oriente y Occidente" (hoy "Instituto Latinoamericano de Investigaciones Comparadas sobre Oriente y Occidente") "...considerando que interesa particularmente a los pueblos americanos el conocimiento y análisis comparativo de las culturas orientales, muy especialmente en los aspectos sociales, políticos, económicos y religiosos actuales, así como también de épocas pasadas, remotas o recientes, que pudieran tener alguna relación con sus orígenes y comportamiento cultural..." "y que es ineludible el conocimien-

to profundo de todos los aspectos de las culturas orientales y que la forma práctica y metodológicamente más válida a dicho efecto es la organización de centros de estudios y de análisis de esa realidad... <sup>10</sup>.

En el Coloquio "Diálogo de las Culturas" convocado por la Unesco, celebrado en Villa de Ocampo a fines del año 1977, ya Ismael Quiles había hallado puntos de encuentro entre ambas culturas "no haciendo puente sino entrando por debajo" como diría Marías.

Quiles reparó en que, en Oriente y en Occidente, el primer tema de preocupación es el hombre o más precisamente la unidad de la esencia del hombre en su raíz más íntima. "Por grandes que sean y por muy diversas, las reacciones psicológicas de un japonés y de un francés o de un indio y un alemán, por diversas que sean las costumbres en Oriente y Occidente, las apreciaciones de los acontecimientos, la etiqueta y la lengua e incluso la actitud ante la vida y los sistemas filosóficos, uno se da cuenta que al fin todas las divergencias se mueven en un plano que es accidental. En su esencia última en lo humano como tal, en lo que técnicamente llamamos su ser y su experiencia metafísica, el hombre es el mismo en Oriente y en Occidente y por eso sus aspiraciones sus problemas y sus objetivos fundamentales son en último término los mismos" <sup>11</sup>.

Desde esta coincidencia básica encontró otras:

- Compartir la inquietud (ya que no las conclusiones, a veces hasta opuestas) por lo que los filósofos occidentales llaman "la esencia del hombre" y que los orientales plantean como el cuestionarse por el verdadero yo.

- Reconocer una confianza en la posibilidad que el hombre tiene de conocerse a sí mismo, confianza en el hombre, confianza en la salvación.

- Descubrir el valor concedido a la experiencia y a la interioridad, elementos ambos muy presentes en el pensar de Quiles.



- Leemos sobre el valor de la experiencia: "Lo que hacemos es trasladar la investigación filosófica a un campo previo a la elaboración abstracta de los conceptos en que se mueve la filosofía Escolástica; preferentemente, nos esforzamos por sorprender en su raíz la experiencia fundamental de la vida humana en donde se halla la fuente del pensamiento mismo..."<sup>12</sup>.

- Leemos sobre el valor de la interioridad: "así, in-sistencia es el hecho de estar firmemente uno en sí mismo, en su interioridad, en la cual yo estoy solo, sólo yo veo y vivo mi interioridad"<sup>13</sup>.

- Admitir la presencia de la trascendencia. "Admiten, por tanto la existencia de un Ser, de una Realidad trascendente, que es el origen y principio de todo y a la cual todas las cosas deben referirse"<sup>14</sup>.

- Admirarse frente al florecimiento de profundos fenómenos místicos.

Cuando ya estaban, como hemos visto encausados los términos del diálogo, planteadas sus limitaciones, Quiles volvió a esta cuestión en su libro *Filosofía de la Persona según Karol Wojtyła*. Estudio comparado con la Antropología In-sistencial. Al final del mismo incluyó un anexo titulado "Diálogo con la Filosofía Oriental" en el que se adentraba en el tema desde posiciones tan personalistas como la de Juan Pablo II y la suya propia.

En este texto, parte del concepto de que la persona como "valor ontológico" es premisa irrenunciable de la tradición judeo-greco-cristiana. La persona es considerada como un sujeto individual consciente, distinta de los otros individuos, tal como lo manifiesta la experiencia. "Esto revela una pluralidad de entidades reales, cada una de las cuales se presenta a su vez, como sujeto consciente de sus acciones, que se atribuye como propias. Por lo tanto, el ser es el principio constitutivo primario de la persona, así como de la pluralidad de realidades del mundo fenoménico y relativo"<sup>15</sup>.

Se enfrentaban nuevamente con el complejo tema del impersonalismo oriental. Su primera consideración recaía en el maestro Shankaracarya, figura descollante de la escuela Advaita o de la No-Dualidad, que tuvo una influencia enorme en la mentalidad filosófica de la India. El se propone en su obra *Comentario al Brahma Sutra* derrotar la ignorancia (avy-dia) acerca de la unión absoluta del Yo Supremo y Unico.

Leemos en los Upanishads "todo lo que existe es Brahman; Atman es Brahman". "Este Brahman es ningún Brahman, es decir, sin ninguna cualidad pues ésta, aun conceptualmente pensada, quebraría su absoluta No-Dualidad" <sup>16</sup>.

Luego Quiles pasa a hablar del Budismo.

Para el Budismo fue problema central discernir cuál es el verdadero Yo y disuadir a sus seguidores de la actitud por la que ilusoriamente nos aferramos a un Yo ilusorio...

Mientras que Buda mismo resaltaba el valor del esfuerzo personal e individual y de la responsabilidad: "Por lo tanto, Oh, Ananda, sed vosotros lámparas dentro de vosotros mismos. Sed vosotros vuestro refugio. Apartaos vosotros de todo refugio exterior. Manteneos firmes en la verdad como una lámpara. Manteneos firmes en la verdad como un refugio. Y no busquéis refugio en ningún otro fuera de vosotros mismos" <sup>17</sup>.

Paradójicamente y sobre todo, en parte a causa de ciertas oscuridades y ciertos silencios en las enseñanzas de Buda, el Budismo se volcó, hacia el siglo II A.C., a la negación del Yo individual que no sólo excluye la persona individual en el hombre, sino aún en el Absoluto, y en general en todo sujeto permanente bajo las apariencias fenoménicas.

"Pero ha sido el Budismo Mahayana el que ha acentuado la negación de todo sujeto en los seres (llamados personas o no personas) reduciendo la última realidad de todos ellos a un Vacío absoluto" (Sunnyata) <sup>18</sup>.

Estas posiciones pervivieron en el tiempo. En 1982 Keiji Nishitani señalaba que el cristianismo, al establecer la rela-



ción personal del hombre con Dios, acentuó la autonomía del hombre, con lo cual dio lugar a una interpretación secularista de la autorrealización del hombre como ego (es decir en sentido egoísta y subjetivista) <sup>19</sup>.

Sin embargo, algunos hechos, como las devociones religiosas tan profundamente vividas y concentradas en un Dios personal; y numerosos estudios podrían llevarnos a pensar que el concepto "persona" es una expresión central para señalar el ser propio del hombre según los datos de experiencia humana, tal como se nos presenta en nuestra captación inmediata y espontánea <sup>20</sup>.

En este sentido tanto Karol Wojtyla como Quiles, el primero en *Persona y Acción*; el segundo en *Antropología Filosófica In-Sistencial* aportaron un análisis fenomenológico de persona, limitado al nivel de la experiencia humana, que podría ser una plataforma para un intercambio dialógico con aquellas corrientes que admiten la categoría de persona en su aspecto inmediato como real, como modo supremo del ser; sin olvidar que detrás de este concepto aparece en todos los casos el Absoluto como esencia de todas las cosas, es decir una concepción impersonal, no diferenciada.

Por eso Quiles descubría en la obra de Karol Wojtyla, que aquello que a primera vista podía parecer una dificultad para el diálogo con las filosofías orientales, resultaba en verdad una contribución para "esclarecer ese nivel previo que toda filosofía debe comprobar sistemáticamente —es decir, el análisis metodológico de los datos inmediatos de la experiencia— que son a la vez, una guía natural en la existencia práctica y un punto de partida indispensable para dar el salto a una intuición en nivel trascendente del ulterior y último fundamento de la realidad de esa persona que aparece en la experiencia inmediata".

Quiles trazó el camino para la comprensión, conocedor como pocos de los inconvenientes y de las limitaciones. Recurre a la obra del Sumo Pontífice en coincidencia con la su-

ya para abrirse generosamente a abordar la realidad concreta del hombre en Oriente y en Occidente, es decir, concentrada en la persona.

El espinoso tema de la relación entre el hombre y el Absoluto escapa al área de este trabajo.

Más allá, las imágenes de Dios, que a pesar de las oposiciones enriquecen nuestra comprensión de la experiencia sagrada, nos permiten apreciar la forma en que otros pueblos han experimentado algunas de las facetas de la Realidad Divina y nos ponen frente a la magnificencia de Dios.



## BIBLIOGRAFÍA

- <sup>1</sup> "Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas."
- <sup>2</sup>
- <sup>3</sup> Encíclica "Misión del Redentor", 1991.
- <sup>4</sup> Citado en Dalmases, Cándido de. "El Padre Maestro Ignacio". Breve biografía Ignaciana. BAC, Madrid 1979, pp. 186.
- <sup>5</sup> Ibid., pp. 189. Su intención de ir a China respondía al desafío que le habían propuesto en Japón en cuanto a la verdad de la religión cristiana. Le habían preguntado Cómo puede ser verdadera la religión cristiana si no es conocida en China?
- <sup>6</sup> RICCI S.J., Mateo. "Costumbres y Religiones de China", Edit. Univ. del Salvador y Diego de Torres, Bs. As., 1985. Quiles S.J., Ismael. "Prólogo", pp.6.
- <sup>7</sup> QUILES S.J., Ismael. "Filosofía Budista", Ed. Depalma, Bs. As.
- <sup>8</sup> Los resultados de esas investigaciones se volcaron en el libro "Filosofía Budista, Edit. Troquel, Bs. As., 1978.
- <sup>9</sup> QUILES S.J., Ismael. "Qué es el Yoga", Edit. Depalma, Bs. As., 1987, pp.149.
- <sup>10</sup> Resolución del Director de la Escuela de Estudios Orientales, Rev. P. Dr. Ismael Quiles S.J. creando el "Centro Latinoamericano de Investigaciones comparadas Oriente-Occidente", Res. Rect. N° 1/1973, Universidad del Salvador, Bs. As.
- <sup>11</sup> QUILES S.J., Ismael. "Filosofía Budista", Ed. Troquel, Bs. As., 1968, pp.13.
- <sup>12</sup> QUILES S.J., Ismael. "Antropología Filosófica In-sistencial", Edit. Depalma, Bs. As., 1978, pp. 27.
- <sup>13</sup> QUILES S.J., Ismael. "Qué es el Yoga", pp. 157.
- <sup>14</sup> QUILES S.J., Ismael. "Qué es el Catolicismo". Ed. Depalma, Bs. As., 1985, pp. 135.
- <sup>15</sup> QUILES S.J., Ismael. "Filosofía de la Persona según Karol Wojtyla" Estudio Comparado con la Antropología In-Sistencial, Ed. Depalma, Bs. As., 1987, pp. 115.
- <sup>16</sup> op. cit., pp.117.
- <sup>17</sup> QUILES S.J., Ismael. "Filosofía Budista", pp. 71.
- <sup>18</sup> op. cit., pp.47.
- <sup>19</sup> Ibid. pp. 123.
- <sup>20</sup> QUILES S.J., Ismael. "Filosofía de la Persona según Karol Wojtyla", pp. 20.
- <sup>21</sup> op. cit., pp.
- <sup>22</sup> op. cit., pp. 134.

El hombre y la evolución según Aurobindo y Teilhard

R.P. Ismael Quiles S.J.

Colección Oriente-Occidente, Edit. Depalma. 1976, pp. 154, Bs. As. Argentina.

ppVII "... Podríamos entonces acercarnos más al conocimiento del modo de pensar humano subyacente a nuestras culturas. Ello nos ayudaría a comprenderlas mejor y, sobre todo, a comprender con más profundidad el ser íntimo del hombre y su modo originario de relacionarse con el mundo."

"Bien sabemos que éste es un ideal inalcanzable por la vastedad de aspectos históricos y pluridisciplinarios que comprende. Pero el hecho de ir descubriendo alguna nueva faceta que nos permita acercarnos más a una comprensión unitaria de la historia de la humanidad y de la naturaleza de las diversas creaciones culturales que han madurado con el tiempo, será una nueva luz para ver mejor al hombre y para comprender con mayor realismo sus problemas pasados y actuales."



## LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA SEGÚN LA INTERPRETACIÓN DE ISMAEL QUILES, S.J.

Prof. Dr. Erwin Schadel  
Universidad de Bamberg,  
Bamberg, Alemania.

*Una evaluación de la antropología filosófica in-sistencial  
desde la perspectiva onto-triádica*

### 1. Punto de partida:

#### **Critica constructiva del existencialismo**

No ignoro la complejidad de las explicaciones por las cuales Quiles presenta su in-sistencialismo. A pesar de ello intento esbozar aquí las líneas principales de su pensamiento. Por eso, tal vez, podrán aclararse dos aspectos: Primeramente el del aporte positivo del in-sistencialismo a la búsqueda contemporánea de identidad y, en segundo lugar, el de la posibilidad de comprobar, de ahondar y de intensificar aquel concepto de la realidad.

Quiles se preocupa en su filosofía por una concepción integral de la realidad. Dice, por ello: "El filósofo que se detiene en la simple contemplación de los esquemas abstractos, y no está continuamente mirando más bien a la realidad, es el filósofo que se anquilosa, que vive una abstracción alejada del ser. Ha perdido el horizonte verdadero del ser" (1, 303) <sup>1</sup>.

El filósofo apostrofado es, sin duda, el típico racionalista (o idealista) –por ej. Descartes, Kant, Hegel o Fichte– que por una deducción apriorística “decreta” lo que sea la realidad. En la edad moderna el despotismo de esta manera de pensar ha creado una poderosa contracorriente: el existencialismo. Este “ha significado una revolución y una protesta contra la filosofía abstracta. Ha querido salvar... al individuo, al ser concreto, al sujeto, que parecía olvidado por la filosofía tradicional, ante todo preocupada por las esencias” (1, 13). Es decir: “El existencialismo establece como fundamental la realidad del yo, como un existencial *inmediatamente percibido*, por lo tanto, es imposible dudar de tal realidad” (2, 108).

Como veremos más abajo, Quiles ha puesto esta “realidad del yo” en el foco de su filosofar; y sin demora señala aspectos importantes del existencialismo: “renovación de la pregunta metafísica por el ser” [especialmente en Heidegger], “revaloración del conocer concreto, análisis más metódico y sin presupuestos... de la realidad del hombre, etc.” (1, 323) <sup>2</sup>. Sin embargo, Quiles no ha recibido al existencialismo sin reservas. Realiza sus análisis filosóficos “utilizando ciertos resultados positivos del existencialismo, y, más todavía, aprovechando elementos de la filosofía escolástica tradicional” (1, 8).

De ahí que debe resaltar algunas inconsecuencias agravantes en la concepción existencialista del ser humano: los existencialistas dejan de lado la pregunta por la esencia de las cosas y, con respecto a la realidad última del hombre, acen-túan demasiado –como se ve, sobre todo, en la obra ‘*Sein und Zeit*’ de Heidegger– la temporalidad <sup>3</sup>. Eso significa: Porque (según una fórmula aguda de Hegel) el tiempo es “un ser que *siendo no es y no siendo es*” <sup>4</sup>, la ‘esencia’ del hombre resulta simultáneamente como ‘no-esencia’. O con otras palabras: los existencialistas conciben la *condición* del ser humano como la *causa* de él. Esta confusión o (como dice Quiles) “esta unilateralidad ha dado origen a interpretaciones extremas, absurdas e irracionales de la esencia humana” (1, 222).



Y "la gran paradoja de la filosofía moderna" (1,13) se muestra en que la filosofía existencial (a causa de su participación en las tendencias antropocéntricas las cuales desde el Renacimiento dominan el pensamiento occidental) "en sus postrimerías... no ha hecho otra cosa que concluir que el hombre es un ser que se encuentra 'perdido' para sí mismo" (1, 13), que es "un ente 'perdido-en-el-mundo'" (1, 13) o "totalmente 'perdido' y diluido, sin saber que hacer de sí mismo" (1, 13) <sup>5</sup>. En esta concepción está presupuesto (como puede verse especialmente en Sartre) que la "esencia" del hombre es el no tener una esencia, o, dicho de otra manera, la 'especialización de la nada', lo que equivale a una 'nihilización de la esencia' <sup>6</sup>.

En los escollos de esta auto-contradicción hipostasiada de la realidad primordial en sí misma debe naufragar el proyecto favorito de la edad moderna: -el proyecto de la libertad radical y absoluta-. Quiles descubre estas conexiones fatales, diciendo: "La exaltación de la libertad, con el afán de desligarla de todo vínculo y relación con los demás hombres, de toda norma extrasujetiva y trascendente, anula la libertad misma, porque niega todo sentido a la acción humana, al aislarla en una 'soledad' insalvable" (1, 18) <sup>7</sup>.

Esto quiere decir: el hombre que intenta liberarse absolutamente por sí mismo siempre e inevitablemente recae en el indiferentismo, el que está presupuesto en su acto de liberación. De ahí que toda su vida debe parecerle a él como una "marcha en vacío". De ahí también se aclaran las múltiples alienaciones de la vida moderna: la "falta de autenticidad" (1, 232), el concepto del "hombre dirigido desde fuera", del hombre robot, del hombre en serie" (1, XIV), la "organización superorganizada, que anula al hombre como persona humana" (1, XIV) y que, dicho más precisamente, se radica en un desconcierto desesperado, el que por sí mismo representa el resultado de un racionalismo sujeto-céntrico y autonomístico <sup>8</sup>, etc.

¿Cómo se conduce, pues, Quiles frente a este diagnosti-

co? A causa de su "afán de expresar lo mejor posible la experiencia más original del hombre" (1, 21) es, en cierto modo, inmune contra las turbulencias nihilísticas las cuales caracterizan al existencialismo, dice: "La dramaticidad como realidad pura del hombre, tiene asimismo el inconveniente de acentuar *sólo* el aspecto de la contingencia y de la inseguridad, y en consecuencia, desembocar en el pesimismo e irracionalismo" (21, 29). Eso significa: el hombre, que tiene problemas, tiene que ser siempre algo más grande que sus problemas. De lo contrario, él no sería absolutamente nada; no sería nada que por sí misma podría tener problemas.

Y frente al historicismo, que es un derivado del indiferentismo nihilístico, Quiles pone de relieve, de modo similar: "Por su esencia..., el hombre está sumergido en la historia, pero no de manera total; antes bien puede sacar la cabeza por encima del mudable fluir de la historia; en una palabra, *no es pura historicidad, sino que trasciende la historia...*. El hombre es ser temporal, sin duda alguna, pero por encima del tiempo otea lo eterno, la eternidad. Se siente inmerso en el tiempo, pero se halla también arraigado en la eternidad. El hombre es contingente, sin duda alguna, pero por encima de la contingencia pura se halla a lo absoluto y participa de él, de una manera que no puede desconocer, porque sin interrupción aflora a sus experiencias más humanas" (1, 221 s.).

Quiles no se aparta del existencialismo; mas bien lo atraviesa. Desde él recibe "la distinción entre existencia inauténtica y auténtica" (1, 323) y subraya que el existencialismo por sus descripciones excesivas de las absurdidades de la vida humana no cumple su propósito de encontrar la 'autenticidad' de la existencia humana; por eso afirma: "El existencialismo ha dejado precisamente inconcluso el interrogante de donde había partido: porque la existencia y el ser en cuanto ser en Heidegger o Jaspers quedan perdidos en una nebulosidad que no permite definir dentro de coordenadas precisas la existencia humana" (1, XI).



Así podemos decir: Quiles es más existencialista que los existencialistas, recordando asiduamente que el origen verdadero de ellos está en la pregunta por el ser, motivada por la búsqueda de la realidad última esencial del hombre. En esta perspectiva el fracaso del existencialismo se muestra como "una lección provechosa" (1, XI), porque en ello se presenta ante los ojos enérgicamente la imposibilidad de detenerse en la pura existencia, en el puro 'estar fuera'. Pues: "Cuando el hombre se pierde en las cosas exteriores, queda en la pura existencia y su éc-stasis es un salto fuera de su fundamento, fuera 'de la verdad del ser': queda reducido a una *cosa*, sin interioridad, perdido su yo en el mundo" (1,41). La pura multiplicidad del 'estar fuera' (lo que actualmente es proclamado en el así llamado 'postmodernismo' como insuperable) no permite, de ninguna manera, el acto integrativo del autoreconocimiento.

Es decir: el hombre no puede lograr su 'existencia auténtica, hasta que trasciende su 'estar fuera'. Sin embargo, "cuando de la ex-sistencia pasa a la in-sistencia, llegando a lo más interior de sí mismo, entonces su éx-stasis es 'hacia su fundamento', y es a la vez su máxima 'in-sistencia' en el camino de su interioridad" (1, 41). Y como p. ej. en el lenguaje los sonidos (las vocales y las consonantes) no pueden comprenderse sin entendimiento de la intención 'interior' del sujeto hablante, así ahora ha de decirse: "La existencia auténtica surge de la in-sistencia y se funda ontológicamente en ella" (1, 348); o: "La existencia pierde su sentido si no se apoya en la in-sistencia" (20, 55).

## 2. Rasgos elementales del insistencialismo quilesiano

### 2.1. La concepción agustiniana de la interioridad como integrante de la antropología filosófica in-sistencial

"El 'in-sistencialismo'" -dice Quiles- "es una filosofía que pone en el centro del ser y obrar del hombre la vida interior" (1, XII). Esa 'vida interior' "no es una 'idea abstracta', sino la expresión de 'una experiencia' y, por tanto, se da

en el orden concreto y aparece en un medio y dentro de relaciones determinadas" (1, 12). Es decir, con la 'in-sistencia' no se comprende un 'estar en sí' solipsista; por este término antes bien ha de indicarse "la fuente dinámica de donde surgen... todos nuestros actos" (21, 92). Por eso se dice: "El hombre no es un centro óntico interior porque tiene inteligencia y voluntad, sino al revés, tiene inteligencia y libertad porque ónticamente es un centro interior" (5, 144). Y en este sentido Quiles explica con una mirada retrospectiva a su estilo de pensar: "La filosofía in-sistencial ha sido el resultado de nuestra pregunta sobre el hombre: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es su esencia, aquello por lo que primera y originariamente está constituyendo su ser como hombre?" (3, 47).

Mediante su in-sistencialismo, Quiles no intenta acrecentar la historia de la filosofía como un nuevo-ismo. Al contrario, concibe su filosofar como una contribución a la filosofía perenne. Y con una notable autocrítica declara incluso: "El in-sistencialismo 'exclusivo' sería un irracionalismo, un sin-sentido, es decir, sería la nada; el in-sistencialismo puro sería un panteísmo, en el cual la subjetividad individual propia de la in-sistencia quedaría perdida, y perdido el sujeto, el ser del hombre vuelve otra vez a la nada" (1,141) <sup>9</sup>.

Como se verá más abajo, el filosofar quilesiano está abierto a diversas experiencias tanto a las exteriores como a las interiores. De ahí el in-sistencialismo se diferencia metódicamente del sujeto-centrismo moderno. Puede caracterizarse como una "*inmanencia mitigada*, es decir *una inmanencia abierta a la trascendencia*" la cual se realiza en la doble tendencia 'hacia el interior' y 'hacia el exterior' (2, 172). Pero Quiles no se detiene en la pura pluralidad de diversas experiencias. Estas trata de penetrarlas hasta su origen fundador: - hasta el "núcleo de ser" (21, 91), desde el cual las realidades se despliegan intrínsecamente, - hasta "el último por qué,... *de donde todo surge y en donde todo se apoya y a lo que todo se refiere*" (20, 17 [cursivas por E.S.]).



Esta intención profunda, elemental y a la vez abarcante, Quiles suele marcarla con el término 'in-sistencia'. Su atención se centra de tal manera en el problema de la última realidad, que —por decirlo así, por una cierta dejadez— puede admitir también muchas otras formulaciones terminológicas, a través de las cuales el único centro de su pensar se manifiesta de diversos modos. Coincide p. ej. con el imperativo de Píndaro: "Llega a ser lo que es" (21, 61) o el consejo del templo de Delfos: "Conócete a ti mismo" (21, 47<sup>16a</sup>). De Ortega y Gasset toma su concepto del 'ensimismamiento', por el que se marca "la diferencia esencial entre el hombre y el bruto" (21, 50) (Veremos más abajo [en 2.3.] más detalladamente el significado de esta diferencia.)

Para señalar el foco de su filosofar Quiles toma en consideración los términos 'experiencia concreta', 'inmanencia' y 'subjetividad' (cf. 1,10). Prefiere finalmente el vocablo '*interioridad*' y confiesa: "El término '*interioridad*' es uno de los más tentadores para nosotros, porque expresa... la actitud filosófica agustiniana, con la cual en buena parte coincidimos" (1, 10) <sup>10</sup>. San Agustín es para él "el filósofo de la interioridad, el que construye toda la filosofía en el acto de reflexión del alma sobre *sí misma*, y en la coordinación entre el mundo exterior y el mundo interior" (21, 47).

Quiles estima particularmente en San Agustín "el método de la introspección", (1, 242), porque por él se abre a la riqueza del espíritu, que es experto de las cosas mundanas en las que está sumergido. Agasaja a San Agustín como "el filósofo que ha descrito más vivamente esta realidad del ser humano" (1,43) y que "por su interioridad . se relaciona en especial con el pensamiento moderno" (17, 1).

Esta última afirmación, a nuestro parecer, tiene que matizarse. Pues el racionalismo moderno es, sólo de manera limitada, una filosofía de la interioridad; es más bien una filosofía de la subjetividad y del yo <sup>11</sup>. Y por eso —a causa de la tendencia a realizar el absoluto acto de la libertad— rechaza precisamente lo que es típico para el autocersiorarse agusti-

niano, es decir: el trascenderse inmanentemente a sí mismo yendo sobre sí mismo <sup>12</sup>.

Ese trascenderse, en el cual "el conocimiento de Dios se alcanza por el conocimiento del alma" (17, 5) <sup>13</sup>, se expresa en un célebre pasaje agustiniano, el que es citado frecuentemente por Quiles; ese pasaje dice: "No te vayas hacia afuera; vuelve adentro de ti mismo: la verdad habita en el hombre interior; y si encuentras que tu naturaleza es mutable, sobrepásate a ti mismo también" (2, 136: 1, 43; 1, 268; 1, 309; 3, 47; 17, 61<sup>7</sup>; 21, 47<sup>18</sup>) <sup>14</sup>. Quiles parafrasea este doble acto de la interiorización como un movimiento [1.] "de lo exterior a lo interior, y [2.] de lo interior, donde se conoce el alma, al conocimiento de Dios" (17, 49).

Bajo un aspecto más sistemático se muestra en este contexto, que para el hombre dos dimensiones de la mutabilidad mundana han de atravesarse para que sea encontrado el fondo inmutable fundador del mundo. Agustín intenta explicar esta condición básica, en la cual se halla el ser humano, de la siguiente forma; dice: "Hay una naturaleza que cambia en el espacio y en el tiempo, como es el cuerpo. Hay otra naturaleza que no cambia en el espacio, pero sí en el tiempo, como es el alma. Y hay otra naturaleza, finalmente, que no puede cambiar ni en el espacio ni en el tiempo: ésta es Dios. Lo que aquí señalo como mudable en cualquier modo, se llama criatura, lo que designo como inmutable, creador" <sup>15</sup>.

En lo siguiente esta afirmación vamos a no perderla de vista, pues será útil para aclarar el significado real de insencialismo quilesiano.

## **2.2. El método de la experiencia concreta y el paso desde el hombre en el mundo hacia el mundo en el hombre**

El así llamado 'giro copernicano' de Kant consiste en que el entendimiento ya no se dirige a los objetos, sino que los objetos tienen que dirigirse al entendimiento <sup>16</sup>. Según Kant



las estructuras formales (y formantes) solamente están en la razón y los contenidos materiales solamente están en el mundo sensible. De ahí resulta un divorcio irreparable entre el yo subjetivo y el mundo objetivo. Y no por casualidad el criticismo kantiano fracasa en el problema de la aplicación: ni en lo estético ni en lo lógico ni en lo ético puede explicar el paso de las categorías subjetivas a la realidad, de la cual las estructuras esenciales deben ser puestas.

Quiles evita este callejón sin salida del idealismo trascendental por medio de su concepto de la '*in-sistencia encarnada*'. Por este término (el que recibe de Gabriel Marcel) quiere declarar, que "nuestra in-sistencia no se halla a sí misma. Sino 'en el mundo' y 'con el mundo'. Lo cual experimentamos por y en nuestro cuerpo" (1, 16).

Quiles sabe, en verdad: "Cuando se pierde el contacto con la consciencia real y se encierra el filósofo en el islote de la consciencia abstracta, puede quedar prisionero de ésta y verse obligado a interpretar el mundo como puramente consciencial" (1,97). Pero la experiencia cotidiana y el elemental sentirse 'en-el-mundo' lo motivan a renunciar a este modo de pensar exagerado: Quiles *no* presupone (como Kant) que el pensamiento metafísico "debe ser depurado cuidadosamente de todo lo empírico" <sup>17</sup>. Y respecto al criticismo kantiano, Quiles declara irónicamente: "Construir una metafísica *a priori* es como pintar el retrato de una persona sin haberla visto nunca" (2,9). Eso significa, sin embargo: "La ciencia metafísica es una ciencia de la realidad. Por eso no puede ser adquirida sin un previo contacto (mediato o inmediato) con la realidad. Hablar de contacto con la realidad, es hablar de un conocimiento *a posteriori*, experimental" (2. 9). Por eso "el método en metafísica debe ser mixto; inductivo y deductivo a la vez" (2, 9): "Partiremos de los datos experimentales para llegar a lo íntimo de la realidad humana. El orden que debe seguir nuestro conocimiento es, por tanto, inverso al orden ontológico <sup>18</sup>; nosotros no podemos

llegar hasta las raíces mismas del ser, sino a través de su actividad por la cual y en la cual se nos hace patente" (2, 10).

Por este pasaje se muestra que Quiles, superando la unilateralidad de idealismo sujeto-céntrico, percibe una cierta independencia del mundo objetivo. Este 'se nos hace' -por sí mismo- 'patente' a nosotros. Es un "ofrecimiento" o una "pregunta" planteada a nosotros, a la cual *debemos* o, mejor dicho, *podemos* "responder" aclarando el significado de cuanto hemos recibido desde el mundo.

De ahí, sin embargo, resulta la "responsabilidad" verdadera del hombre para con el mundo material y la naturaleza. Es decir, la polaridad del yo y del mundo se aclara de este modo como "una oposición irreductible" (1, 68) o como una unidad intra-diferencial; es decir, como una unidad, la que no puede disolverse sin deslizarse en la aporía, sea del idealismo puro o sea del realismo puro. Quiles subraya estas conexiones ónticas recibiendo la fórmula orteguiana: "Yo soy yo y mi circunstancia; y si no la salvo a ella, no me salvo yo", 21s.).

Quiles se pregunta: "¿Qué soy yo en el mundo y para el mundo?, y ¿Qué es el mundo para mí?" (6,15). A su parecer "la filosofía debe clarificar el fondo último de mi ser y de mi situación en el cosmos" (5, 47). Lo que quiere es una representación equilibrada del hombre como un ente consciente esencialmente relacionado al mundo. Al hombre no lo concibe, por eso, ni como materia pura (como los materialistas) ni como espíritu puro (como los racionalistas), sino que como un "puente entre la materia y el espíritu" (1, 50). Eso implica: "no es el hombre ni pura in-sistencia ni pura ex-sistencia, no es ni pura interioridad ni pura exterioridad, no es puro sujeto ni el mundo es puro objeto. Hay una simbiosis, una mezcla entre hombre y mundo" (1, 78).

¿Qué significa esta 'mezcla', sin embargo? Se puede explicar como una "'interacción' que íntimamente nos penetra, en virtud de esa comunidad del ser y de obrar entre el yo y



el mundo" (1, 81). Eso se "verifica" ya en experiencias triviales: Si no tenemos la disposición a "dejar" las cosas "ser" y "actuar" por sí mismas, si, en otras palabras, tratamos de "construir" la realidad, entonces sentimos más o menos dolorosamente la "resistencia del mundo" (1, 86), la resistencia de las cosas (o personas) violadas. Si no estamos ideológicamente "bloqueados", sentimos las influencias formantes y determinantes de las cosas "desde afuera". Nos damos cuenta de que las cosas quieren "decirnos" algo sobre su esencia. Es tonto, por eso, no "escuchar" a esta comunicación.

En ello, sin embargo, —en el prestar atención a la "voz" de las cosas— el giro copernicano de Kant así como el sujeto-centrismo implicado en él se esfuman: "Yo me encuentro situado entre una serie de objetos frente a mí y distintos de mí, sobre los cuales pienso, conociéndolos como distintos de mí, es decir como reales, independientes de mí. No fabrico yo los objetos que conozco: los utensilios, la pluma fuente, la máquina de escribir, los libros, la casa, la calle, las personas, las plantas; todo eso está allí frente a mí o independientemente de mí. No los creo, sino que los descubro" (3, 17). Y eso significa, "que las cosas no dependen de mí, sino que mi conocimiento depende de ellas" (3, 28). Y si, de tal manera estoy abierto a las cosas, estas pueden ayudarme, o, dicho en otras palabras: acatando las cosas como tales fortalezco mi 'ser-en-el-mundo'. En este contexto la receptividad y la sensibilidad se prueban como la precondition necesaria de la espontaneidad humana.

Está claro, pues: "Tengo que manejar las cosas materiales del mundo según lo que son, de lo contrario no responden a mi deseo. Para usar el ejemplo más simple, no puedo utilizar el agua para quemar, ni el fuego para mojar" (5, 43). Es decir: "Cada cosa, cada ente mundano me da su estructura como condición de mi acción; y sólo aprovechando o siguiendo la huella que me marca esa estructura puedo aprovechar la utilidad de las cosas. En una palabra, mi acción sobre

el mundo y la utensilidad de las cosas está limitada por el ser, que se me da previamente a todas las significaciones que yo pueda luego atribuirle para hacerlo entrar, con una modalidad especial, en 'mi mundo'" (1, 90).

La concepción de la in-sistencia no implica, de ninguna manera, que el hombre permanece en una subjetividad aislada. Al contrario, "se descubre y se vive abierto en múltiples direcciones" (1, 335) y en múltiples conexiones con los contenidos mundanos. Podemos hablar, por eso, de la "ubicación... del hombre en el universo, en el orden cósmico de todos los entes" (1, 293; cf. también 5, 47; 5, 51). El método de la interioridad escapa, por lo tanto, de la experiencia desesperada del sin-sentido, característica del existencialismo. Es, más bien, "un acto de conocimiento de máxima validez realista" (3, 48). Es "*un conocer que lleva al ser*" (6, 30), que se funda *en y por* el ser, que expresa lo que es ser, y que, de allí, puede garantizar "el desarrollo armónico" (6, 32) del hombre.

Pero eso es, por así decirlo, solamente una cara de la moneda. La experiencia in-sistencial exige que observemos también la otra cara. "Dicha experiencia señala que el hombre no se agota todo en su ser-en-el-mundo,... sino que hay algo en él que es 'supramundano', que se resiste a ser incluido sin más en el mundo, que mira y contempla al mundo 'desde afuera' y que, hasta cierto punto, ordena las cosas mundanales" (1, 93). Es decir: siendo conectado con las cosas sensuales *por su cuerpo*, el hombre a la vez se encuentra más allá de esas cosas *por su espíritu* <sup>19</sup>.

Por su espíritu el hombre puede husmear el sentido esencial de las cosas sensuales. Con lo cual el "sumergirse en el ser" (6,98) —en el cual se marca el estado pre-consciente del hombre— se transforma en un "asumir del ser y su destino" (6, 98), y, por actitud espiritual, en "la consciencia del ser" (6,98). Esta transformación, por la cual se señala el 'puesto del hombre en el cosmos', se realiza, cuando el hom-



bre empieza a preguntar por el sentido del ser, cuando se admira de su ignorancia, cuando considera alguna cosa "como problema"; cuando está sacudido por la experiencia de una belleza, o, tal vez, cuando está horrorizado por la experiencia de absurdidades o desatinos.

En otras palabras, el paso desde el hombre en el mundo hacia el mundo en el hombre se mediatiza por la provocación de la consciencia crítica. Por ésta el hombre se distingue esencialmente del animal el que "*vive sumergido en el mundo exterior que lo rodea*" (2, 16) o el que, como dice Max Scheler, en sus "sueños ambientales" <sup>20</sup> inconstantes. El hombre, en cambio, puede acuñar en sí mismo –en virtud de su distanciamiento espiritual– un 'mundo interior' relativamente autónomo <sup>21</sup>. No sólo conoce las cosas, sino también conoce las cosas como las cosas. Descubre, dicho de otra manera, la idealidad de la realidad: "Traspassando el ambiente material que lo rodea, conoce *todos los árboles, todas las casas*, de alguna manera, porque puede formarse la *idea* de árbol, la idea de casa, la que representa *todos los árboles, todas las casas* posibles. Esta idea sobrepasa los límites del tiempo y del espacio; es supratemporal, supraespacial, porque la representación de árbol en general que yo tengo, no sólo conviene a este o a aquel árbol que está aquí o allí, sino que prescinde de su localización, tanto en el espacio como en el tiempo, prescinde de la materialidad del árbol" (2, 17s.). Bajo este aspecto nada nos impide que convirtamos la fórmula quilesiana de la '*ubicación del hombre en el universo*' en la fórmula de la '*ubicación del universo en el hombre*'.

### 2.3. El ser en cuanto ser como problema de la metafísica personalista

Después de estas explicaciones vamos a considerar más precisamente la dimensión de la interioridad espiritual como tal. En esa dimensión la pura *extensividad* espacial del mundo exterior ya está superada por medio del conocerse

*intensivamente* las ideas esenciales de las cosas mundanales. En este contexto podemos decir, incluso, con Santo Tomás: "El intelecto actualizado es la cosa inteligida" ["Intellectus in actu est res intellecta"] <sup>22</sup>.

Vemos aquí una conexión intimísima, es decir una conexión óntica entre la consciencia humana y la realidad mundana. Eso, sin embargo, permite decir que el hombre –como 'persona'– es aquella instancia, a través de la cual el sentido del ser "re-suena" (o, más bien, "per-sonat"). Esto significa: el acto de la interiorización es un acto de la intensificación del conocimiento del ser. Puede decirse por lo tanto: el hombre es el representante de los entes; o: en virtud de su interioridad personal, el hombre es la dimensión representativa del ente como tal <sup>23</sup>.

Es decir, tenemos una "apertura al ser por la persona" (2, 231). La interioridad personal es "un verdadero camino, una verdadera puerta hacia la trascendencia, no en una forma abstracta, dialéctica y objetivante, sino en una forma concreta, vital y subjetiva" (2, 104s.). Porque ¿qué podemos entender y examinar más directamente sino nuestra interioridad espiritual? Esta puede, por eso, funcionar como un modelo ontológico, por medio del cual el problema central de todo filosofar –la pregunta por el ser en cuanto ser <sup>24</sup>– nos está presentada, por así decirlo, ante los ojos de manera distinto-compositiva.

Eso implica, sin embargo, que las preguntas: "¿Qué soy yo? [y]... ¿qué es el ser?" (1, 256) no pueden separarse de ninguna manera. Quiles expresa esta duplicidad con palabras sencillas, dice: "El ser en cuanto ser, en el hombre, se nos revela en el fondo de una persona, y como fondo de la misma. Estamos pues, ante una metafísica personalista, es decir, que nos muestra al ser en cuanto ser en una persona en la cual brilla, por así decir, el esplendor del ser y la realización del ser en su máxima perfección" <sup>25</sup>.

Por ese concepto de una *antropología ontológica* o –lo que



es lo mismo— de una *ontología antropológica* eliminamos las dificultades que resultan de la separación entre la 'metaphysica generalis' y la 'metaphysica specialis' (p. ej. 'psychologia rationalis'). Se supone aquí (como se ve en el criticismo de Kant) que la tarea primaria del filósofo consiste en formular —sin contacto previo con la realidad empírica— los principios generales y abstractos, los que *luego* se aplicarán a los entes concretos. En esto, sin embargo, la consideración se lleva a cabo en un vacío y no puede ganar un entendimiento intra-diferencial del ser originario. Esto implica que no hay nada en general que pueda trasladarse a los entes concretos. Como, en el caso contrario, una "pura" psicología, la que se separa metódicamente de la pregunta por el ser en cuanto ser, se pierde en la insignificancia de meras descripciones.

De ahí resulta la regla: "no tenemos que estudiar los principios del ser, ni al ser en general para luego aplicarlos al hombre, sino que tenemos que estudiar al hombre y de él subir hasta el conocimiento del ser en general" (6, 43). Este método ofrece la ventaja que durante las consideraciones metafísicas continuamente existe una base experimental accesible a todos los interesados en el problema del ser.

Para evitar disgresiones es necesario en este contexto dirigir la atención a la especialidad de la pregunta metafísica. Aquella "especialidad" es el aspecto "general" o mejor trascendental. Conforme a eso el "*ser*" significa la última realidad, constitución, estructura y [los últimos] principios de todas las cosas reales. El ser ya no es nada concreto: el agua, el aire, el fuego..., sino aquel aspecto de todos los seres por el cual podemos decir que son seres, que son realidades" (3, 53).

Aquel aspecto se patentiza, luego que consideramos el problema de la '*diferencia ontológica*'. Tenemos que distinguir aquí entre el '*ser*' y el '*ente*': "Yo digo: 'El ente es ser'; pero no puedo decir 'el ser es ente', porque el ser es mucho más que el ente; desborda al ente. Descubro, pues, en mi expe-

riencia in-sistencial individual esos dos principios: uno, lo puramente individual, y otro que trasciende lo individual, que lo desborda, que lo funda, como diferenciándose del ente, es decir, el 'ser'" (1, 282). "El 'ente' es lo individual" –lo que, sobre todo por su esencia específica, se diferencia de los otros entes–; "el 'ser' es lo trascendente y universal" (1, 280). Y como tal, el 'ser' es –dicho más *concretamente*– lo que hace "que este árbol sea real, que esta caja sea real, que este animal sea real, que este hombre sea real, y no algo puramente imaginario, porque en este caso el 'ente' no sería" (1, 297). El 'ser' es –dicho más abstractamente– "este principio [que] atraviesa, sostiene y funda el ente 'constituyéndolo intrínsecamente' desde la base hasta la cúspide" (1, 297).

¿Qué significa todo eso en vista del proyecto, arriba mencionado, de una ontología antropológica? Por el método agustiniano de la introspección observamos aquí la inmanencia procesual de los momentos espirituales, por los cuales el auto-conocimiento del hombre se realiza como el conocimiento de los entes mundanales. En esto es muy importante el hecho de que prescindimos de que esos momentos sean los míos o los tuyos; que sean masculinos o femeninos, que sean viejos o nuevos, etc. Lo único que ahora interesa y debe acentuarse es el aspecto según el cual aquellos momentos que se perciben subjetivamente, son expresiones de una realidad fundadora supra-subjetiva, es decir, del ser en sí mismo.

#### 2 4. La experiencia de la contingencia

A causa de nuestra constitución mundanal, nuestros ensayos del análisis ontológico, nuestros intentos de la aclaración de la realidad última, están impedidos continuamente por el sentimiento de la finitud y la insuficiencia: "Vemos que lo que tenemos, podemos perderlo de un momento a otro" (1, 150). Bajo la condición mundanal (espacial y temporal) ningún acontecimiento puede existir perpetuamente. To-



do lo que observamos se mueve y se cambia. Los pajarillos p. ej., que nos alegran con sus trinos, "ahora existen, llenos de vida, pero nos imaginamos muy bien que, si cualquier circunstancia lo hubiera estorbado, tampoco existirían, y, dentro de poco tiempo, sin duda, no existirán" (2, 259).

Y yo mismo como un fenómeno entre otros fenómenos, ¿cómo me siento? "Como un granito de arena perdido en la inmensidad del desierto" (6, 11). Por eso, "el lenguaje humano de los psicólogos, de los ascetas, de los moralistas, de los filósofos, de los teólogos y el mismo lenguaje vulgar, tiene una riqueza inagotable de vocabulario para expresar cuán poca cosa es el hombre; hoy es, pero mañana ya no existe[:]. Insuficiencia, insignificancia, limitación, impotencia, imperfección, insatisfacción, fracaso, vaciedad, pequeñez, temporalidad, acaso, infelicidad, soledad, muerte, nada" (6,16). Todo ente mundanal se presenta como limitado, como sumergido o, tal vez, penetrado por la nada. Es decir, el análisis de algún contenido mundanal (o del mundo en general) sería inadecuado, si aquella nada fuese descuidada. Pero es también una exageración (la que se encuentra con frecuencia en los existencialistas) decir que todo ente (o incluso todo el ser) sea una pura nada <sup>26</sup>.

¿Qué hacer en esta situación precaria y aporética? O, en otras palabras: ¿Qué significa este diagnóstico de que, ciertamente, todos los entes mundanales existen, pero también podrían existir de otro modo —e, incluso, de ningún modo—? Hemos de reconocer "que nuestro ser no es necesario, que no tiene en sí la fuerza por sí solo para mantenerse en la existencia, que de suyo puede ser o no ser" (5, 33).— La '*contingencia*' es un estado "entre dos extremos, entre nada-absoluta y el ser-absoluto, entre no-ser y ser, entre la nada y Dios, participando en cierta manera de ambos" (2, 262).

Esta característica es válida no sólo para los entes mundanos (para el 'mundo exterior'), sino también para mi yo (para el 'mundo interior'): "Me siento limitado...; es decir,

que yo estoy ahora existiendo; pero siento el peligro de dejar de existir; no estoy seguro de que en cada momento voy a continuar; ni puedo en cada momento hacer lo que quiero" (7, 78). Como vimos arriba, en el 'hombre interior' ya es superado el desmembramiento *espacial*; las cosas mundanales son "salvadas" –al menos en su contenido esencial– en la amabilidad del interno diálogo del espíritu humano. Pero este espíritu ya no es el centro absoluto del ser, sino que, en el mejor de los casos, es un centro relativo. Es, realmente, una *síntesis* del yo y del mundo, pero no es el *origen* del yo y del mundo. Su mudanza *temporal* es signo infalible de su contingencia. Pues el espíritu humano no está siempre "concentrado" en sí mismo; a menudo está disperso. Así es explicado por San Agustín: "el alma [del hombre]... está sujeta a mudanzas: ora quiere ora no quiere; ya sabe, ya no sabe; recuerda y olvida, avanza y retrocede" <sup>27</sup>.

Ello implica, que el hombre, en virtud de sus procesos espirituales, es persona e in-sistencia; pero es "in-sistencia... contingente" (5, 83): limitada, precaria, con evidentes imperfecciones. ¿Debe desesperanzarse por ésta, su constitución? ¿Debe (o puede) detenerse en el medio, entre el ser y la nada? ¿Es esta indiferencia, esta irresolución su destino inevitable? ¿Debe (o puede) contentarse con sus múltiples deficiencias?

Quiles cobra ánimo; supera la resignación paralizante al declarar: "El hombre es una persona *imperfecta pero perfectible*" (5, 84). Y recordando su debilidad sobre la resignación refiere: "No me rebelaba contra mi insuficiencia por un simple capricho; sino que era *una exigencia íntima de mi ser*; una voz, una fuerza; era *mi ser mismo* el que estaba clamando, insatisfecho de sentirse así suspendido inestablemente sobre la nada; de sentirse vacío definitivamente, destinado a la muerte y al fracaso radical. *Mi ser aspira a la plenitud*. Mi ser rechaza enérgicamente la nada y el vacío, la contingencia y la muerte, la infelicidad y la imperfección; y aspira inevita-



blemente a la plenitud y a la grandeza; a la vida, a la felicidad y a la perfección, de manera ilimitada. *Eso es mi ser precisamente, esa aspiración, y por eso no puedo dejar de tenerla*" (6, 17)

La aspiración a lo absoluto —el inmanente trascenderse— pertenece esencialmente al ser del espíritu humano. Puede decirse incluso: nada es más natural respecto a la naturaleza del espíritu contingente que la tendencia a lo sobrenatural<sup>28</sup>. Lo deprimente de la contingencia desaparecerá, como la nieve a la luz caliente del sol, luego que la in-sistencia humana se realice según su naturaleza. Quiles habla en este contexto de un "*extasis ínsito en el ser mismo del hombre, el cual es relación, flecha, dirección hacia lo absoluto*" (1, 268 [cursiva por E.S.]). Este 'ex-stasis' significa un sumergirse en lo que es más interior que nuestra interioridad<sup>29</sup>: —en el ser en sí mismo, el cual por sí, es plena actividad (pura, especiosa y perfecta). Así se puede entender la regla paradójica: "Cuanto más estoy en mí, cuanto en realidad más yo me interiorizo en mí mismo, tanto más puedo encontrar el verdadero punto ontológico de apoyo de mi interioridad en el ser absoluto" (1, 268).

Este ser absoluto es lo más interior de mi interioridad, pero, al mismo tiempo, también es lo más exterior de mi exterioridad, es decir del mundo. ¿Por qué? Porque ¿qué podría *ser* más allá del ser, sino la nada que no *es*? Por sí la nada no tiene y no es ninguna posibilidad; "*es*", más bien, una carencia o una negación *del ser* y, por eso, posterior del ser. Pues, si la pura nada fuese lo primario (y no el ser), no habría algo, que pudiese negarse. El acto de la negación (o la carencia) no podría realizarse, de ningún modo. Y eso significa: solamente el ser absoluto, el cual se nos presenta más interior que nuestra interioridad y más exterior que nuestra exterioridad, es el manantial originario de todas nuestras acciones. Actuándonos in-sistencialmente participamos, más o menos, de su plenitud inagotable.

Con respecto a esta plenitud se relativizan las perpetuas lamentaciones sobre la "contingencia", sobre las múltiples miserias en este "valle de lágrimas". Quiles dice, por eso: "Ser-en-el-mundo es para el hombre" [especialmente para el existencialista] "signo de angustia y lucha; pero es también un privilegio, una dignidad y una oportunidad" (1, 99). Su consejo es: "Cuando no encontremos en el mundo" [y en nuestra interioridad] "el Absoluto, entonces tenemos que mirar *más allá del mundo*" (6, 19) [más allá de nuestra interioridad]. 'Siendo en el mundo', si traspasamos las condiciones "contingentes" (las del mundo espacial y las de la interioridad temporal), tenemos la posibilidad de una experiencia del origen. ¿Pero, es eso, en realidad, posible? ¿O nos parecemos a Moisés el que pudo contemplar 'la tierra prometida' "sólo desde lejos" (6, 46)?

## 2.5. El tránsito de la in-sistencia temporal humana a la In-sistencia absoluta divina como problema

La condición de la contingencia, por la cual todos los entes espaciales y temporales son atravesados, sin duda, es precaria. Puede provocar p. ej. en lo político el totalitarismo, para el cual es característico el tratar de abolir aquella condición impacientemente y por actos violentos. Sin embargo, si se acepta cuidadosamente y con modestia aquella condición, aparece la oportunidad de un desarrollo equilibrado. Cuando oigo p. ej.: "Soy libre, pero dentro de ciertos límites" (7, 78), podría suceder que se construya una contradicción: 'Yo soy libre', pero 'soy limitado'; pues '*no soy libre*'. En este caso de un racionalismo exagerado se destruiría la positiva experiencia: 'Yo soy, en efecto, libre a base de mi in-sistencia personal'; lo que se muestra en comparación de mi ser in-sistencial con los minerales, las plantas y los animales. Así se descubre dentro de mi existencia contingente— un sentido positivo y *sobrecontingente*.

A mi parecer es, de manera posible escrudiñar en todo lo imperfecto que nos rodea, algo perfecto. De lo contrario,



aquello imperfecto no sería de ningún modo. Pongo como ejemplo nuestro lenguaje, que, sin duda, es imperfecto, no pudiendo expresar el ser de una sola vez, sino sólo sucesivamente. Con lo cual cada frase que pronunciamos, se forma en virtud de un "núcleo" perfecto: Cuando solamente digo 'mujeres', solamente 'prudentes', solamente 'son', no es comprensible lo que quiero decir. Luego que se ha perfeccionado la estructura elemental de la frase (la que, como es sabido, consiste en la triadicidad del sujeto, del predicado y de la cópula) —luego que he dicho: 'mujeres son prudentes'— entonces mi declaración se ha perfeccionado y puede comprenderse.

Veamos: Una triadicidad, la que por sí es independiente de nuestro hablar concreto, hace que nuestras palabras se transformen en una frase comprensible. En todo nuestro hablar participamos de aquella triadicidad, la que se realiza continuamente como un "punto de cristalización" en nuestras palabras y otorga y posibilita nuestra comunicación. Pienso, que aquí tenemos un símbolo acertado del actuar intrínseco del ser absoluto y por sí mismo perfecto.

Y por eso, en correspondencia con este símbolo, prefiero, entre los diversos intentos quilesianos de mostramos fenomenológicamente el tránsito de la in-sistencia humana a la In-sistencia divina, el método de la 'experiencia metafísica'. Los otros métodos (p. ej. los más intuitivos de la meditación o del recogimiento) son valiosos, ya que averiguan el sentimiento y la vivencia de "la *presencia actuante* de una realidad 'distinta' de nosotros y muy 'superior' a nosotros, que nos sostiene y nos impulsa a ser más" (5, 34). Esta vivencia se presenta como base experimental, desde la cual podemos ensayar la subida al ser absoluto. Pero ya que por sí, ella es aún demasiado indiferenciada, tiene que aclararse por 'la experiencia metafísica del ser', la que —según Quiles— "es, tal vez, la más característica para descubrir el elemento de lo Absoluto, implicado en nuestra experiencia humana" (1, 162).

Como la triadicidad de la frase elemental, así aquel Absoluto se busca como un proceso transcendente el cual se realiza en el centro de todos los entes espacio-temporales y les otorga su comunidad. Ese Absoluto es concebido como "un poder infinito, mostrándosenos *a través de y en lo finito*" (1, 163). En el sentido de la filosofía in-sistencial especialmente, la persona humana y su interioridad se representan excelentemente como "un ámbito, generalmente accesible para todos, para los análisis de la metafísica del ser. La Razón de esta acentuación se encuentra en la observación de que "el ser en cuanto tal, tiende a realizarse y culminar en la persona o en la in-sistencia, donde adquiere la máxima unidad concreta, que parece ser la meta del ser" (2, 233).

## 2.6. La apertura del horizonte onto-triádico

La estructura intra-diferencial de la mencionada 'unidad concreta' podemos elucidarla como una totalidad óntico-integral recurriendo al análisis quilesiano del acto de la *expresión*. Aquí se distinguen "'lo expresante' y 'lo expresado' en 'la expresión'. No es posible separar el uno del otro. No existe una expresión vacía de contenido, ni, por consiguiente, puede separarse éste de aquella. La expresión está toda ella penetrada de contenido. No es la cáscara que envuelve la sustancia, ni es el fenómeno que enmascara la realidad. La expresión es la realidad misma hecha patente en una totalidad concreta de expresante y expresado" (1, 121).

Tratemos de interpretar este pasaje incluyendo la tríada famosa de Proclo, la tríada de 'permanecer' - 'proceder' - 'retornar' [μὀνὴ - πρὀοδοζ - ἐπιστροφή] <sup>30</sup>. La 'realidad misma' se muestra aquí en las tres fases procesuales siguientes, las cuales (en el sentido de una 'inseparabilis distinctio' <sup>31</sup>) pueden (y deben) distinguirse, pero, de ningún modo, pueden descomponerse sin pérdida de la totalidad, la que representan:

- 1) La fase de la permanencia: Esta significa en un sentido



más propio y general la *in-sistencia* del ser. No es una inercia, sino una poderosa actualidad concisa, una actividad tranquila y, a la vez, una tranquilidad activa. No por un impulso externo, sino más bien por un impulso intrínseco –el que resulta de la ‘esencia’ del ser in-sistencial, es decir de su actuarse originario– esta primera fase (perteneciente a lo *expresante*) está motivada por un proceder desde sí misma sobre sí misma, de excederse inmanentemente.

2) La fase de la *procedencia*: En ella aparece, como la *ec-sistencia* del ser, el contenido real de lo expresante en la evidencia del distanciamiento ideal. Debemos, pues, notar aquí, que lo *expresado*, respecto de su contenido, nada tiene “de suyo”, sino que todo lo recibe de lo expresante in-sistencial<sup>32</sup>. Eso procede (o excede) de sí mismo, *sin dejar* de estar-en-sí. Es decir, en la perspectiva ontológica del análisis del acto del expresarse: La yuxtaposición espacial así como la sucesión temporal no tienen ya importancia. O, dicho de otra manera: Lo expresante y lo expresado representan una pura relación.

3) La fase del *retorno*: Mientras que la transición de la in-sistencia a la ex-sistencia acontece inmediatamente, el cumplimiento interno de la expresión –la que yo llamo *con-sistencia*<sup>33</sup>– está marcado por un actuarse mediato. La *expresión* como tal, plenamente desarrollada, se presenta como un darse puro del ser que es enriquecido por su actuarse: Mientras lo expresante se extiende hacia lo expresado, que a su vez se extiende hacia lo expresante, dentro de la distancia (originada por la ex-sistencia ya mencionada) tiene lugar un encuentro totalmente amoroso. Por este encuentro, que por sí es una con-fluencia subsistente, se hace patente la *bondad* del ser como un intercambiarse de la *realidad* de lo expresante y la *idealidad*<sup>34</sup> de lo expresado.

Vamos ahora a utilizar estas explicaciones onto-triádicas en la dilucidación de los componentes del auto-cerciorarse in-sistencial del hombre. Puede aclararse de ahí, que aque-

llos componentes no son casuales y arbitrariamente intercambiables. Al averiguarlos bajo el aspecto constitutivo se muestra más bien, que forman una totalidad, móvil en sí misma, triádicamente estructurada. (Y puesto que en esa totalidad se ha prescindido de las condiciones espaciales y temporales, podemos en ella divisar el 'hallazgo de lo Absoluto', del cual habla Quiles [1, 151 ss.].)

En su "búsqueda del qué y cómo es el sí mismo esencial" (20, 17) Quiles implica la tríada (ya conocida en la escuela pitagórica <sup>35</sup>) del *principio*, del *medio* y del *fin*. Quiles pregunta por "el último porqué..., *de donde* todo surge y en donde todo se apoya y *a lo que* todo se refiere" (20, 17 [cursivas por E.S.]). Bajo este aspecto, sin embargo, las diversas actividades de la interioridad humana no representan 'una multitud disgregada'. Y esto significa para Quiles:

"Entre los diversos elementos de la consciencia" [in-sistencial del hombre] "existe un lazo invisible que les hace aparecer como una sola e indivisible actividad" (2, 24).

Para comprender, pues, la multiplicidad de los actos interiores auténticamente, Quiles busca 'el sello de la *unidad*' (2, 24). Pero ¿qué es aquel 'sello', aquel 'lazo invisible', sino el ser absoluto, subsistente por sí mismo triádicamente y expresante de sí mismo en la consciencia humana? Vamos a ver más concretamente, cómo esta constelación se manifiesta en los actos del ser humano. Quiles explica en este contexto: "Las actividades fundamentales del alma son las de *entender*, *querer* y *sentir*. Y en cada una de estas actividades, en el dinamismo de las facultades que les corresponden, *inteligencia*, *voluntad* y *sentimiento*, se han realizado análisis tendientes a mostrar, cómo cualquier acto del *entendimiento*, de la *voluntad*, de la libertad y del *sentimiento*, vividos en su plenitud, implican una *experiencia del Absoluto*" (I, 155 s ) <sup>36</sup>.

Llama la atención que Quiles sitúe en este pasaje las actividades humanas en el mismo orden, en el que Kant ha escrito sus 'críticas': El 'entender' corresponde a la '*Crítica de la*



*razón pura*', el '*querer*' a la '*Crítica de la razón práctica*' y el '*sentir*' a la '*Crítica del juicio*'. Esta sucesión ofrece un aspecto gnoseológico o bien *lógico*, un aspecto *ético* y un aspecto *estético*. Pero el problema es (como en Kant <sup>37</sup>): ¿Cómo puede entender la inter-relacionalidad totalizadora de estos aspectos, la que es reclamada por Quiles en su concepto del '*último porqué*' y en su análisis de la '*expresión*' (arriba mencionados)? A causa de su método fenomenológico Quiles describe los aspectos a veces uno tras otro (cf. p. ej. 1, 156 s.). Pero se siente impulsado, también, a una centralización de las actividades del alma; dice p. ej.: "La naturaleza propia del alma es una participación de la naturaleza de Dios. Porque el alma en todo su ser, en su *inteligencia* y su *voluntad*, en sus *sentimientos* y sus afectos, en todo su dinamismo vital como en todas sus raíces ónticas, no es más que participación del Ser Absoluto" (1, 188 [cursivas por E.S.]

Pero ¿qué significa la "presencia activa de Dios en el alma" (1, 187) de la cual Quiles habla? ¿Cuál es el significado distinto de la afirmación que "la creatura está... ordenada *ontológicamente* al Creador por su *inteligencia*, por su *voluntad* y por todo su *ser*" (1, 180 [cursivas por E.S.]? ¿Cómo puede entenderse que 'la presencia del Absoluto' se señala "en el análisis del dinamismo de la *inteligencia* en su captación de la verdad, de la *voluntad* como tendiente al *bien* y del *sentimiento* como *trasparencia* de nuestro modo de *ser*" (1, 157 [cursivas por E.S.]? ¿Puede encontrarse, tal vez, algún auxilio para nuestro problema de la diferenciación ontológica del último actuarse del hombre en las tradiciones escolásticas; p. ej. en la doctrina de los '*transcendentales*', según la cual cada ser en cuanto ser tiene por sí la característica de la unidad, de la verdad y de la bondad (cf. 3, 60-63)? ¿Es provechoso en este contexto recordar que las causas principales son la causa eficiente, la causa ejemplar y la causa final (cf. 3, 90-96) <sup>38</sup>?

### 3. Corolario:

#### La principal realidad integradora como triadicidad ontológico-ética

El punto crítico de cada metafísica, que intente traspasar las condiciones espacio-temporales, va a consistir en que –no obstante la diferencia esencial entre lo infinito y lo finito– puede mostrar algo común entre ambos. Quiles indica eso diciendo: “Existe... [una] ‘cierta proporción’ en cuanto así Dios como la creatura son seres” (1, 180). Esto significa, que lo decisivo es el concepto del ser; este es el “medio” para compensar la diferencia abismal entre lo divino y lo humano según nuestras condiciones contingentes. Las deliberaciones arriba ofrecidas pueden, tal vez, contribuir a acuñar aquel concepto. Por eso tratamos aquí de resumirlas representando las triadas, en ellas mencionadas, en la siguiente tabla:

1.	<i>la frase elemental</i>	sujeto	predicado	cópula
2.	<i>el acto de expresarse [a, 121]</i>	lo expresante	lo expresado	la expresión
3.	<i>la tríada de Proclo</i>	μονή (permanencia)	πρόοδος (procedencia)	ἐπιστροφή (retorno)
4.	<i>las fases del ser subsistente</i>	in-sistencia [óntica]	ex-sistencia [lógica]	con-sistencia [pneumática]
5.	<i>los puntos de intersección del flujo del ser</i>	realidad	idealidad	bondad
6.	<i>la tríada pitagórica</i>	principio	medio	fin
7.	<i>el último porqué [20, 17]</i>	de donde	en donde	a lo que
8.	<i>las actividades del alma [155]</i>	sentir	entender	querer
9.	<i>las facultades del alma [1, 155; 1,157; 1, 188]</i>	sentimiento[s]	inteligencia	voluntad



10.	<i>el hombre como creatura [1, 180]</i>	ser	inteligencia	voluntad
11.	<i>las críticas kantia- nas</i>	Crítica del juicio	Crítica de la razón pura	Crítica de la razón práctica
12.	<i>los aspectos de la integración totali- zadoras</i>	lo estético	lo lógico	lo ético
13.	<i>la representación del absoluto [1, 157]</i>	transparencia del ser	verdad	bien
14.	<i>los transcendentales [3, 60–63]</i>	unidad	verdad	bondad
15.	<i>las causas princi- pales [3, 90–96]</i>	causa eficiente	causa ejemplar	causa final

Con respecto a esta tabla se vislumbra un “*ritmo triádico*” (20, 58; cf. también 20, 98), la estructura profunda de la cual podría parafrasearse de esta manera: es un contenido original que:

1) permaneciendo continuamente en sí mismo (como ‘*realidad*’, ‘*unidad*’ o ‘*causa eficiente*’),

2) se distingue continuamente de sí mismo (como ‘*idealidad*’, ‘*verdad*’ o ‘*causa ejemplar*’), para

3) reunirse continuamente con sí mismo (como ‘*bondad*’ o ‘*causa final*’) de una manera enriquecida y, a la vez, enriquecedora.

(A causa de esta característica del ritmo triádico, sin duda, podemos añadir a la distinción quilesiana entre ‘*in-sistencia óntica*’ e ‘*in-sistencia lógica*’ (cf. 5, 67) el término de una ‘*in-sistencia pneumática*’.)

En el sentido explicado de un movimiento distinto-compositivo pueden interpretarse en nuestra tabla las tríadas 1 a 7 y 14 a 15. En las restantes debemos detenernos un poco más. En ello ha de notarse que en los números 8, 9, 10 y 13 he cambiado la sucesión. Puse en primer lugar aquellos miembros de las tríadas, los cuales Quiles enumeró como úl-

timos. Esta transformación se da, ya que 'entender', 'inteligencia' y 'verdad' pertenecen claramente a la segunda columna y 'querer', 'voluntad' y 'bien', claramente a la tercera. Queda, pues, en la primera columna la rara yuxtaposición de 'sentir', 'sentimiento[s]', 'ser' y 'trasparencia del ser'. ¿Cómo eso puede comprenderse? Se declara en el sentido de una unión indisoluble entre elementos ónticos y personales, la que es característica (como hemos visto más arriba) de la filosofía in-sistencial de Quiles. La primera fase del ritmo triádico se representa aquí como un sentirse en el contacto continuo con la cosa problematizada, -como un sentimiento de diferencias finas, aún no expresadas. La 'trasparencia' que aquí se muestra, no es la transparencia de los contornos afilados, más típicos para la segunda columna. Es, más bien, una transparencia "principiante"; semeja al verdear de la primavera, la que nos deja presentir el crecer y el fructificar del verano.

Quiles, con su acentuación del sentimiento, se acerca al intuicionismo místico <sup>39</sup>. En la dimensión personal, la prioridad del sentir sobre el conocer asegura la base experimental, desde la cual el conocer se puede generar sin la convulsión de una "constructio ex nihilo". Es decir: El sujeto in-sistencial, el que ha recibido el "choque del ser" (2, 229) y la "primera sacudida íntima" de parte de la realidad, ya tiene el problema como un contenido espiritual, como un contenido estimulante de sí mismo; la pregunta por la forma específica de lo que se siente previamente en la dimensión de la interioridad humana. Así, el acto del conocer siempre y a la vez es un saber o (dicho más evidentemente con San Ignacio) un "gustar de las cosas internamente" (20, 138) <sup>40</sup>.

De este modo se puede evitar, también, la confusión fatal de "nuestra 'actividad' de consciencia con el 'principio' de donde nace" (1, 294) - la confusión en la que caen el relativismo e historicismo dialécticos. ¿Qué es, pues, la consecuencia de esta confusión? No hay "una esencial oposición



entre quien conoce y lo conocido" (6, 29). Es decir: no se realiza –en el sentido de una pura relación– una distancia entre ambos. Esto implicaría, sin embargo, que nunca podría lograrse una unión totalmente satisfactoria. ¿Por qué? Porque solamente por medio de la distancia intelectual se abre el entendimiento de la esencia del ente contemplado, - el entendimiento que por sí es la precondition necesaria para un obrar adecuado y fructífero del hombre. (Y bajo este aspecto desaparecería el abismo entre 'ser' y 'deber', entre 'Sein' y 'Sollen'- característico de la aporía de la ética kantiana.)

Con las explicaciones anteriores he ensayado elaborar el perfil onto-triádico de la filosofía in-sistencial. Aquel perfil se ha acuñado (desde 1981) por una colaboración amistosa y mutuamente provechosa entre Ismal Quiles y Heinrich Beck <sup>41</sup>. Desde sus comienzos el in-sistencialismo ha seguido el "camino agustiniano" y podría lograr, a mi parecer, en este mismo camino, profundizaciones considerables con respecto a su perfil onto-triádico, a saber en tres ámbitos: 1) por la interpretación onto-gnoseológica de los correspondientes pasajes originales (p. ej. Confesiones XI; De Trinitate IX-VIV); 2) por la recepción crítica de los estudios, especializados en el triadismo agustiniano <sup>42</sup>, y 3) sobre todo, por la recepción del concepto agustiniano de la '*memoria*'. Pues éste es el concepto, según mi opinión, por el que puede explicarse (en la conexión con la '*inteligencia*' y la '*voluntad*') el contenido onto-personal de la in-sistencia <sup>43</sup>. (Con asombro comprobamos la escasa presencia del mismo en los escritos quilesianos.)

Con todo eso, la tripartición de las ciencias principales en 'física' (es decir 'ontología'), 'lógica' y 'ética' –según San Agustín se trata aquí de un símbolo de la S. Trinidad <sup>44</sup>– que es bien conocido en la filosofía quilesiana <sup>45</sup>. Representa, por eso, la dimensión plena e integral del hombre. Muestra que su '*ser*', '*pensar*' y '*obrar*' (cf. 3, 9; 6, 85) o su '*ser*', '*saber*' y '*amar*' (20, XII) –a pesar de sus condiciones contingentes–

por su ser íntimo están arraigados en el "dynamismo interno y eterno" del Dios Uni-Trino (cf. 20, 101) <sup>46</sup>. Frente al desconcierto del indiferentismo post-moderno actual, este diagnóstico motiva la esperanza de un porvenir más humano, - de un porvenir, en el cual los contrastes mentales y racionales serán verdaderamente reconciliados.



## NOTAS

- <sup>1</sup> En lo siguiente citamos en el texto principal los escritos de Quiles según sus 'Obras': En la primera cifra está significado el número del volumen, en la segunda la página. Utilizamos en particular: *I Quiles* Antropología filosófica in-sistencial (Obras 1), Buenos Aires <sup>2</sup>1983; La persona humana (Obras. 2), Bs. As. <sup>4</sup>1980; Introducción a la filosofía (Obras. 3), Bs. As. 1983; Filosofía de la educación personalista (Obras. 5), Bs. As. <sup>2</sup>1982; Filosofía y vida (Obras. 6), Bs. As. 1983; Persona, libertad y cultura (Obras 7), Bs. As. 1984; La interioridad agustiniana (Obras. 17), Bs. As. 1989; Como ser sí mismo (Obras. 20), Bs. As. 1991; Estudios sobre Ortega y Gasset (Obras. 21), Bs. As. 1991.- Cf también *I Quiles* Das Wesen des Menschen. En: *Scholastik* 36,3 (1961) 373-400.
- <sup>2</sup> Quiles ha anticipado con el recurso de estos aspectos del existencialismo, una 'teoría del obrar comunicativo'. Pues, por esta teoría Jürgen Habermas trata de superar el dualismo abismal, que -como una herencia fatal del Cartesianoismo- caracteriza la filosofía de Kant: el dualismo entre la consciencia apriorística y el material aposteriorístico, entre la razón sin ser y el ser sin razón. Tanto Quiles como Habermas rechazan la prioridad del aspecto gnoseológico en favor de una posición realista. Habermas exige una 'fundación sustancial' del filosofar, "la que posibilita la salida desde los desfiladeros pertenecientes a la terminología de la filosofía de la consciencia pura" (cf. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt del Meno 1985, p. 217: "Ich glaube heute nicht mehr an die Erkenntnistheorie als via regia. Die kritische Gesellschaftstheorie muß sich nicht in erster Linie methodologisch ausweisen; sie bedarf einer substantiellen Grundlegung, die aus den Engpässen der bewußtseinsphilosophischen Begrifflichkeit herausführt").
- <sup>3</sup> Cf. *Martin Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübinga <sup>13</sup>1976, esp. p. 17: [Die Zeit] "muß als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden".
- <sup>4</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), § 258: "Die Zeit... ist das Sein, das, indem ist *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*".
- <sup>5</sup> Cf. en este contexto las 10 contribuciones en: *Herta Nagl-Docekal / Helmut Vetter* (edd.), *Tod des Subjekts?* Viena-Munich 1987.
- <sup>6</sup> Cf. *Juan José Rodríguez Rosado*, *Teodicea y nihilismo: Dios frente a la nada*. En *Nuestro tiempo* 228 (Pamplona 1973), 745-761, esp. p. 756: "Cabe decir... que Sartre realiza una esencialización de la nada al mismo tiempo que una nihilización de la esencia".
- <sup>7</sup> Cf. para esto E. Schadel, *Sartres Dialektik von Sein und Freiheit. Existenzialistische Absurditätserfahrung als Konsequenz positivistischen Wirklichkeitsverständnisses*. En: *Theologie und Philosophie* 62 (1987) 196-215.

- <sup>8</sup> Cf. I. Quiles, *La persona humana* (2, 328): "Por una paradoja, de las que tenemos muchas experiencias en la historia, la razón, cuando se coloca en lugar de Dios, queda del todo desorientada. No tiene en sí misma la débil razón humana ni luz suficiente para comprenderse a sí misma, para comprender al universo ni sus relaciones con los demás seres humanos. Al faltarle un punto de referencia a algo absoluto, ella queda impotente para sostenerse por sí misma, y la diosa razón se convierte, lógicamente, en un irracionalismo, en un 'Simius Dei'". En este sentido dice ya Juan Amos Comenio: "Purus logicus purus asinus" (*De irenico irrenicorum*, Amsterdam 1660, p. 56) [J.A. Comenius, *Antisozinianische Schriften*. Ed. por E. Schadel, Hilesheim 1983, p. 202].
- <sup>9</sup> Cf. *id.*, *Persona, libertad y cultura* (8, 89): "Por ser centro interior o in-sistencia, estamos en nosotros solos, solitos. Totalmente solos, ahí somos sólo nosotros y ni Dios mismo, aunque esté ahí presente en nuestro interior, puede ser eso que nosotros somos", *id.* *Cómo ser sí mismo* (20, 7): "Nada ni nadie puede ser tú".
- <sup>10</sup> Cf. Alberto Caturelli, *Persona humana e in-sistencia*. En: Primer coloquio internacional sobre Antropología filosófica in-sistencial (14, 15 y 16 de agosto de 1979), Bs. As. 1981, p. 45-62, esp. p. 59: "Es indudable que es San Agustín el mejor antecedente de la in-sistencia", *ibíd.*, p. 58: "La in-sistencia puede convertirse, hasta cierto punto, con la interioridad agustiniana".
- <sup>11</sup> Cf. p. ej. Johann Gottlieb Fichte, *Über die Würde des Menschen* (1794). En: J.G. Fichte's sämtliche Werke. Vol. 1, Berlín 1845, p. 412-416, esp. ps. 412 s.: "Die Philosophie lehrt uns alles im Ich aufsuchen. Erst durch das Ich kommt Ordnung und Harmonie in die todte, formlose Masse... Durch das Ich steht die ungeheure Stufenfolge da von der Flechte bis zum Seraph".
- <sup>12</sup> Respecto a esta distinción entre la interioridad agustiniana a la subjetividad moderna cf. E. Schadel, *La metafísica trinitaria de la persona humana. Crítica constructiva de la racionalidad sujeto-céntrica moderna a la luz de la interioridad espiritual agustiniana*. En: *Estudios trinitarios* 22,3 (1988) 429-437.
- <sup>13</sup> Quiles dice: "El primero que recurrió a este método [de la interioridad] para 'conocerse a sí y a Dios' fue San Agustín" (3, 47). Pero debe observarse, sin embargo, que este doble conocimiento ya fue conocido en el neo-platonismo; cf. p. ej. Klaus Kremer, *Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin* (204-270). En: *International Studies in philosophy* 13,2 (1981) 41-68.
- <sup>14</sup> Cf. Agustín, *De vera rel.* 39, 72: "Noli foras ire, in te metipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede te ipsum"; *id.* *Retractaciones* I, 8, 3: "Prius sibi ipse homo reddendus est ut illic quasi grado facto inde surgat atque attollatur



ad deum", *id.*, Epistula 9,1: "Confer te ad tuum animum, et illum in deum leva, quantum potes"; cf. además *Buenaventura*, *Itinerarium mentis in deum* 1, 1: "Nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali".

<sup>15</sup> Cf. *Agustin*, Epistula 18,2: "Est natura per locos et tempora mutabilis, ut corpus. Et et natura per locos nullo modo, sed tantum per tempora... mutabilis, ut *anima*. Et est natura quae nec per locos nec per tempora mutari potest; hoc *deus* est. Quod hic insinuavi quoquo modo mutabile, creatura dicitur; quod inmutabile, creator"; *id.*, De Trinitate VIII, 2, 3: "In spiritualibus... omne mutabile quod occurrerit, non putetur deus". En este sentido agustiniano, *Buenaventura* distingue entre los mundos 'extra nos', 'intra nos' y 'supra nos' (*Itinerarium mentis in deum* I, 2).

<sup>16</sup> Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVI: "Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche... gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht... damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten".

<sup>17</sup> Cf. *id.*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B VII: [Eine Metaphysik der Sitten muß] "von allem Empirischen sorgfäubert gesäubert sein".

<sup>18</sup> Cf. también QUILES, I. Introducción a la filosofía (3, 4): "Recordemos el principio escolástico: 'Lo que es primero en el orden del ser es lo último en el orden del conocimiento'. Y viceversa". Este principio, en efecto, ya se encuentra en *Aristóteles*, *Analytica post.* I, 2 [71 b.34]: οὐ ... τὰ ὑπὸ τὸν πρότερον τῇ φύσει καὶ πρὸς ἡμᾶς πρότερον.

<sup>19</sup> Como un signo de este distanciamiento espiritual del hombre podemos concebir la *nostalgia*: "Sentimos nostalgia del mundo que ha pasado, y, lo que parece una paradoja, sentimos nostalgia del mundo presente porque pronto lo consideraremos como pasado. Nada nos muestra más que ese mundo presente no es nuestro. De modo especial en la época romántica, los poetas han explotado este sentimiento, que en realidad es una profunda experiencia metafísica" (1.91).

<sup>20</sup> Cf. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. En: Scheler, *Gesammelte Werke*. Vol. 9, Berna-Munich 1976, ps. 7-71, esp. p. 38.

<sup>21</sup> Quiles describe esta autonomía espiritual de esta manera: "El sabio que se halla en una profunda meditación sobre un problema se encuentra en conversación interior, fuera del mundo y dentro de sí; de él decimos con verdad 'está ensimismado', y este ensimismamiento marca ya la diferencia esencial entre al hombre y el bruto" (21, 49 s.).

<sup>22</sup> Cf. *Thomas Aquinas* *In Aristotelis lib. de anima commentarium*. Ed. por A. M. Pirotta, Taurini-Romae 1948, p. 185, cf. también *ibíd.*, p. 172: "Species... rei intellectae in actu est species ipsius intellectus"; *ibíd.*, p.

- 186, se encuentra la fórmula "omnia quodammodo est anima", la que es citada también por Quiles (2, 247). El pasaje original de eso es: *Aristóteles* De anima III, 8 [431 b.21]: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα.
- <sup>23</sup> Cf. BERLINGER, Rudolf Augustins dialogische Metaphysik, Francfort al Meno 1962, p. 13: "Die Innerlichkeit der Person [wird] zur repräsentativen Dimension für Seiendes".
- <sup>24</sup> La formulación genuina de este problema se encuentra en *Aristóteles* p. ej. en: *Metaph.* IV, 1 [1003 a.21]: ἐστὶ ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὅν.
- <sup>25</sup> Cf. QUILES, I. Presentación. En: Celia Romani, *Filosofía in sistencial y educación*, Bs. As. 1990. p. 5.
- <sup>26</sup> Cf p ej. *Martin Heidegger, Was ist Metaphysik?* Francfort del Meno 12-1981, p 23: "Woher kommt es, daß es mit dem Sein eigentlich nichts ist und das Nichts eigentlich nicht west?"
- <sup>27</sup> Cf. *Agustín*, Sermo 2,3: "Amima... mutatur. Modo vult, modo non vult; modo scit, modo nescit; modo meminit, modo obliviscitur; modo proficit, modo deficit".
- <sup>28</sup> Cf. en este contexto: *Heinrich Beck*, *Natürliche Theologie. Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis*, Munich-Salzburg 2 1988; *id.*, *Anthropologischer Zugang zum Glauben. Eine rational Meditation*, *ibíd.* 2 1982; a esto: *Ervin Schadel*, *Anthropologischer Zugang zum Glauben. Implikationen der Beckschen Religionsphilosophie als konstruktive Kritik neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses in trinitätsmetaphysischer Perspektive*. En: *Freib. Zeitschr. für Philos. und Theolog.* 36 (1989) 129-158.
- <sup>29</sup> Cf. *Agutín*, Conf. III, 6, 11: "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo.
- <sup>30</sup> Cf. para esto *Werner Beierwaltes*, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Francfort del Meno 2 1979, ps. 119-164 y ps. 173-179. Una alusión a la tríada mencionada se encuentra en Quiles (en 1, 93), donde se habla de un "dinamismo, que va de la *in-sistencia* a la *exsistencia* y que de ésta retorna otra vez a la *in-sistencia*" [cursivas por E.S.].
- <sup>31</sup> Cf. *Agustín*, Conf. XIII, 11,12: "Dico... haec tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire. In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique *inseparabilis distinctio*, et tamen distinctio videat qui potest".
- <sup>32</sup> Cf. *id.*, De Trinitate XV, 12, 22: "Verbum linguae nullius [est] verbum verum de re vera, *nihil de suo habens*, sed totum de illa scientia de qua nascitur".
- <sup>33</sup> Este término está formado con respecto a *San Agustín*, De diversis quaestionibus 83, qu. 18: "Omne quod est, aliud est quo con-stat" [según Quiles debería decirse: '*in-stat*'], "aliud quo dis-cernitur, aliud quo con-gruit". Por Quiles el término '*co-sistencia*' se utiliza en el sentido de



una '*inter-in-sistencia*' entre el yo y el tú (cf. 1, 117s.). Para señalar el ritmo triádico de ser originario, Quiles ha desarrollado, como abreviatura ontológica, el término '*in-ex-in-sistencia*' (cf. 20, 98; id., El dinamismo in-sistencial de la esencia del hombre como reflejo triádico del ser. En: E. Schadel [ed.], *Acutalitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geb.*, Francfort-Berna-Nueva York-París 1989, ps. 187-195). Pero, como aparece, por la duplicación de la preposición '*in*' existe aquí una cierta indistinción entre el primer y el tercer momento del acto triádico. *Heinrich Beck* intenta evitar esta indistinción poniendo en lugar del segundo '*in*' un '*rein*', con el cual quiere marcar la finalidad subsistente dentro del acto del ser (cf. id., *Das ek insistentielle Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften in der abendländischen Kultur*. En: H. Beck / I. Quiles [edd.], *Entwicklung zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und östlicher Kultur Akten des IV. interkontinentalen Kolloquiums zur philosophischen In-sistenzanthropologie*, 1.-6. Sept. 1986 an der Univ. Bamberg, Frankfort-Berna-Nueva York-París 1988, ps. 171 - 186, esp. ps. 179-186). El '*rein*' califica acertadamente la especificidad del tercer momento. Pero toda la fórmula '*in-ex-rein-sistencia*' suena un poco complicada. Yo prefiero insertar un '*con*' en lugar del '*rein*'. Por eso será posible concebir la *in-sistencia* como *unidad* primordial eficiente, la *ex-sistencia* como *verdad* formadora, y la *con-sistencia* como bondad final del ser. Está claro de ahí, que la fórmula *in-ex-con-sistencia* sería mal entendida en caso de que el '*con*' sea considerada en el sentido de una mera yuxtaposición y no -como p. ej. un niño con respecto a sus padres- en el sentido de un producto fusionado y (relativamente) independiente de aquello desde lo que procede ónticamente.

<sup>34</sup> Por '*realidad*', '*idealidad*' y '*bondad*' se marcan según *Heinrich Beck* "los tres puntos de intersección del flujo del ser (= de la vida) contrapuestos entre sí relativamente" (El ser como acto. Continuación especulativa de la doctrina de Sto. Tomás de Aquino sobre el ser, inspirada en el principio dialéctico de Hegel, Pamplona 1968, p. 219).

<sup>35</sup> Cf. el informe correspondiente en *Aristóteles*, *De Coelo* I, I [268 a.10-13].

<sup>36</sup> Las cursivas en las últimas tres palabras son quilesianas, las otras mías.

<sup>37</sup> Cf. a esto *E. Schadel*, *Hinter Kant zurück - über Kant hinaus?* En: *E. Schadel / U. Voigt* (edd.), *Sein - Erkennen - Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65 Geb.*, Francfort-Berlín-Berna-Nueva York-París-Viena 1989, p. 17-49.

<sup>38</sup> Cf. para esto p. ej. *Santo Tomás*, S. th. I, qu. 44, a. 4, ad 4: "Deus... [est] causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum", *San Buenaventura*, *Breviloquium*, París II, c. I [Opera omnia. Vol. V, Quaracchi 1891, p. 219]: "Ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis: *efficientis*, a quo est in creatura '*unitas*', '*modus*'

et 'mensura'; *exemplantis*~ a quo est in creatura 'veritas', 'species' et 'numerus': *finalis*, a quo est in creatura 'bonitas', 'ordo' et 'pondus'. Quae quidem reperiuntur in omnibus creaturas tamquam vestigium Creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis".

<sup>39</sup> Cf p ej. I. Quiles (1, 107): "Sólo quien lo siente lo sabe" con Plotino En VI, 9, 9.47s.: οσπιζ δὲ εἶδεν, οἶδεν.

<sup>40</sup> Cf también Buenaventura Collationes in Hexaëmeron XXII,21 [ed. por W Nyssen, Darmstadt 1964, p 706] "Multa . scire et nihil gustare, quid valet?"

<sup>41</sup> Cf p.ej. I. Quiles, In-sistencia y educación. En: Ser y Saber (ed.), Segundo Coloquio Internacional: Filosofía in-sistencial y educación (16, 17, y 18 de agosto de 1981), Bs. As 1983, ps. 219-229, esp. 223s.; *id.*, El dinamismo in-sistencial de la esencia del hombre, como reflejo triádico del ser. En: E. Schadel (ed.), Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geb., Francfort-Berna-Nueva York-París 1989, ps. 187-195; *id.*, Cómo ser sí mismo (20, esp. 97-103); *id.*, Presentación. En: H. Beck, Ex-In Sistencia: Posiciones y transformaciones de la filosofía de la existencia, Bs. As. 1990, ps. 7s. [ibíd., ps. 77-91: 'Quiles: La antítesis de la Filosofía In-sistencial'].

<sup>42</sup> Cf. p. ej. Horst Seidl, Die Trinitat Gottes in seiner Selbsterkenntnis und -liebe nach Augustinus' 'De Trinitate'. En: E. Schadel / U. Voigt (edd.), Sein - Erkennen - Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geb. Francfort-Berlín-Berna-Nueva York-París-Viena 1994, ps. 427-438; María Josefina Santucho), Sein, Wissen, Lieben. Ontologische Erläuterung zur Augustinischen Konzeption menschlicher Geistinnerlichkeit, ibíd., ps. 439-446; Victorio Capánaga, La ontología triádica y trinitaria en S. Agustín y M. F. Sciacca. En: Rivista rosminiana 70 (1977) 361-367; Antonio Espada, Introducción a la dialéctica de San Agustín. Dimensión trinitaria del ser. En: Estudio agustiniano 3 (1968) 55-79; *ia'*, El mundo como vestigio de Dios Unó y Trino según San Agustín, ibíd. 9 (1974) 395-418; Olivier du Roy, L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391, Paris 1966 [ps. 537-540: 'Table des triades'], J. Iturrioz, El trinitarismo en la filosofía de San Agustín. En: Revista española de teología 3 (1943) 89-128; Michael Schmals, Die psychologische Trinitatslehre des hl Augustinus, Munster 1927 [Repr. ibíd. 1967], cf además las indicaciones en E. Schadel (ed.), Bibliotheca Trinitariorum. Vol. II, Munich-Nueva York-Londres-París 1988, ps. 210-217

<sup>43</sup> Cf p. ej. Bruce Stephen Bubacz, Augustine's account of factual memory. En: Augustinian studies 6 (1975) 181-192; Wndelin Schmidt-Dengler, Die 'aula memoriae' in den Konfessionen des hl. Augustinus. En: Revue des études augustiniennes 14 (1968) 68-89; Lope Cilleruelo, La 'memoria sui'. En: Giornale di metafisica 9 (1954) 478-492; *id.*, La 'memoria Dei'



en San Agustín. En: Augustinus Magister. Congres internat. augusti-  
nien. Vol I, París 1954, ps. 499-509; *Gottlieb Sohngen*, Der Aufbau der  
Augustinischen Gedachtnislehre; Conf. X, c 6-27. En: Söhngen, Die  
Einheit in der Theologie, Munich 1952, ps. 63-100; además *Francis A  
Yates*, Gedächtnis und Erinnern Mnemonik von Aristoteles bis Shakes-  
peare. Weinheim 1990.

<sup>44</sup> Cf. *Agustín*, De civ. Dei XI, 25.

<sup>45</sup> Cf. p. ej. 3, 255: "*Educación es la formación integral del hombre, es decir, fí-  
sica, intelectual, y moral*"; 5, 38: "Son los tres aspectos fundamentales de  
la realidad simple de nuestro ser, que se nos revelan en la misma y úni-  
ca experiencia in-sistencial de nuestro realidad individual: *el óntico, el  
gnoseológico y el ético*".

<sup>46</sup> Ha de notarse aquí que –al contrario de ciertos teólogos timoratos, los  
cuales opinan que la doctrina de la Trinidad debe protegerse contra los  
pensamientos filosóficos como algo "sobrenatural"– Quiles está dis-  
puesto a un conocimiento analógico de Dios, también en el ámbito de  
la teología trinitaria. Evita, por eso, el peligro de la teología negativa  
exagerada, en la cual, como parece, radican el panteísmo y el ateísmo.  
Quiles dice que "pueden darse muchos grados en la visión de Dios y  
que, aún cuando en sí la realidad divina es simplicísima,... respecto de  
nuestra facultad puede mostrarse con mayor o menor claridad" (1,  
181). Un tratado sobre su concepto de la 'in-ex-in-sistencia' concluye  
incluso con una oración a la Santísima Trinidad, con una invocación  
extática a la *fuerza* del Dios Padre, a la *sabiduría* del Dios Hijo y al *amor*  
del Dios Espíritu Santo (cf. 20, 88). - A base de esta tríade, sin embargo,  
se conecta con una tradición muy fructífera del pensamiento trinitario.  
Se recuerda aquí p. ej. el concepto de *Tomás Campanella*, según el cual  
las 'primalitates' del ser son '*potentia*' '*sapientia*' y '*amor*', o el concepto  
de *Leibniz*, según el cual la estructura de la 'mónada consiste en '*puis-  
sance*', '*sagesse*' y '*bonté*'. En este sentido dice Leibniz en el prefacio de  
su 'Teodicea': "Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il  
les possède sans bornes il est un Océan, dont nous n'avions reçu que  
des gouttes: il y a en nous quelque *puissance*, quelque *connaissance*,  
quelque *bonté*, mais elles sont toutes entières en Dieu". –Cf. a esto en  
particular E. Schadel, Zu Leibniz' 'Defensio Trinitatis'. Historische und  
systematisch Perspektiven, insbesondere zur Theodizee-Problematik.  
En: Schadel (ed.), Actualitas omniur actuum, Festschrift für Heinrich  
Beck zum 60. Geb., Francfort-Berna-Nueva York-París 1989, ps.  
235-305, esp. ps. 259 y 279.

**"YO CREO EN DIOS..."**  
**ALFA Y OMEGA DEL PENSAMIENTO**  
**DE ISMAEL QUILES, S.J.**

Dra. Agustina Schoeder de Castelli  
Montevideo, Uruguay.

En la Sagrada Escritura la imposición de un nombre significa una misión, un caminar en cumplimiento, que sigue a un llamado de Dios y la respuesta del hombre es: "heme aquí, Señor", porque tiene fe en la Palabra que lo invoca. Esto se cumple en el bautismo de Quiles, cuando recibe el nombre de Ismael: "Escuche Dios" o "Dios ha escuchado".

En el último reducto, el hombre es para sí mismo un misterio que lo atrae y le impulsa a descifrarse. Quiles, ¿no lo es para sí mismo y para los otros? ¿fue tan perfectamente transparente a sí mismo en su larga vida de ensimismamiento y reflexión filosófica, como lo describen sus análisis? ¿puede el hombre llegar a la "reflexión perfecta" sobre sí mismo por medio de la "in-sistencia"? (*Antropología filosófica in-sistencial*, pág. 15).

Si hubiera sido así, no hubiera seguido enriqueciendo en tantas páginas a través de su laboriosa vida la "experiencia in-sistencial" con nuevos datos. Parece cumplirse en él la opinión de Bergson: "el filósofo tiene en la vida una intuición, que trata luego de explicar, sin agotarla nunca, en innumerables libros." Cuando se lee su *Autobiografía* y su *Auto-*



*retrato filosófico* y aparece tan límpido, sereno y racional, se tiene la opinión contraria, que coincide con la de Heinrich Beck que dice: "el hombre es siempre interior a sí mismo, pero jamás tan perfectamente que no pueda ni deba preguntarse más sobre sí mismo. El hombre "se conoce" y a la vez se "autodesconoce". En el primer caso no podría ni sabría autopreguntarse y en el segundo caso no necesitaría auto-cuestionarse... Esto significa: el hombre es para sí mismo un real misterio..." (Heinrich Beck, *Ex-Insistencia-Sistencia*, ed. Ser y Saber, pág. 15).

De la lucha interior de Quiles algo se nos da a entender, que coincide con lo anteriormente dicho: este párrafo de su *Autorretrato filosófico*: "Creo que si no me he sentido nunca perdido en el complejo camino de la Filosofía, a pesar de estar acechado por las sombras y oscuridades que rodean la limitación humana, lo debo en gran parte a la llamada "formación escolástica" (pág. 33).

Nos parece, modestamente, que el conjunto de la obra de Ismael Quiles puede explicarse por la primera frase del Credo: "Yo creo y creo en Dios". Ratzinger, en su obra *Introducción al Cristianismo*, analiza lo que significa en nuestro siglo esta afirmación y las dificultades que implica. Llega a la conclusión de que es la más difícil decisión que el hombre toma desde el abismo de su libertad, un salto en el vacío desde lo más íntimo de sí mismo; un decidirse por lo invisible. Es también una exposición permanente a los asaltos de la duda. Recíprocamente, el que se ha decidido por el "Yo no creo en Dios" se verá asaltado secularmente por la fe del creyente y a su vez se preguntará: ¿si a pesar de todo fuera así?

Traducidas al vocabulario de Quiles estas reflexiones, la respuesta que el hombre le da a Dios, lo hace desde su "in-sistencia".

Nos parece que esa decisión fundamental es tanto más difícil en la medida que hay que traducirla en pequeñas decisiones diarias, a veces fáciles y a veces costosas. La deci-

sión, aun la más sencilla supone, sometida a un análisis fenomenológico, decidirse por lo que no vemos, pues está su realización en un futuro; en el presente del futuro; en una "presencia ausente", más fuerte que la "presencia presente". La libertad, que surge desde el núcleo de nuestro "ser-sí-mismo" y no desde afuera, la "experimentamos" cuanto más hondamente compromete nuestra vida entera, en el lenguaje de Quiles. También nos compromete frente al Otro, personal y trascendente implícita en el "yo creo" y a los otros; de modo que no sólo somos responsables, sino co-responsables, según insiste Juan Pablo II en sus escritos teológicos-filosóficos, porque también, sometido al análisis fenomenológico, la decisión que tomamos repercute en los otros; trasciende desde nosotros hacia los otros indefinidamente, más allá de nuestra propia muerte.

En este sentido el hombre es supra-histórico en el análisis de Quiles (*Antropología filosófica In-sistencial*, pág. 206). Ratzinger completa esta idea: "el hombre que muere es cierto que sale de la historia, que para él se ha cerrado "provisionalmente"; pero no pierde su relacionalidad con ella, porque la red de la relacionalidad humana pertenece a su misma esencia". (Ratzinger, *Curso de Teología Dogmática*, Tomo 9, "Escatología", pág. 172).

El pensamiento de Quiles se nos aparece como una cadena indefinida de pasos intermedios para la respuesta primera y última: "Yo creo en Dios". En ella nos hacemos no sólo responsables sino co-responsables, pues nos llama a la reflexión que se define como existencialista; no son los mismos filósofos los que se han clasificado a sí mismo, sino los historiadores de la filosofía, para trazar senderos en el intrincado bosque de los sistemas filosóficos. En segundo lugar, estimamos que las reflexiones ulteriores de Quiles, por su riqueza, superan ampliamente los límites de su autoclasificación.

Creemos indispensable para entender una filosofía, ponerla dentro de su contexto histórico. Las corrientes de la fi-



lososofía existencial y del existencialismo surgen después de las dos aniquiladoras guerras mundiales. Quizás no haya nada que enfrente al hombre con sus propias contradicciones, el sinsentido de sus realizaciones y decisiones, y la desesperanza, que la guerra, salvo una fe sobrenatural sin límites y la esperanza mesiánica en la Presencia más allá del tiempo.

Sin embargo, el diálogo con las filosofías de la existencia y los existencialismos revela un rasgo muy peculiar de la personalidad de Quiles, lo que podríamos llamar, por no encontrar un término mejor, su "caridad intelectual", característica de su "forma de ser cristiano". Quiles reconoce que estas corrientes han significado, al centrarse en el análisis de la existencia, un enriquecimiento de la metafísica. Su esfuerzo, frente a los caminos inciertos o cerrados de la época, se vuelve entonces entero en busca de una salida para una "antropología cristiana", lo que define como la segunda etapa de su itinerario filosófico.

La misma "caridad intelectual" le abre su capacidad de diálogo, en el amor y respeto por el otro, a la tercera etapa de su camino, el estudio del pensamiento oriental (*Autorretrato filosófico*), crítica sobre nosotros mismos.

Si su propio nombre, Ismael, significa "Dios escuche" o "Dios ha escuchado"; si Quiles ha rogado, como lo hacemos nosotros, para que la "sistencia" perfecta y personal nos mantenga en el camino decidido hasta el final, aunque Ismael no lo diga, con ese pudor que envuelve su lucha personal y lo hemos de juzgar por sus obras; si ha pedido a Dios que lo escuche, Dios lo ha escuchado y lo sigue escuchando.

Adentrémonos en su pensamiento y busquemos pistas. Lo primero que llama la atención es que Quiles haya autodefinido su filosofía como "Filosofía In-sistencial" o "In-sistencialismo". El mismo expresa en el prólogo de la *Antropología filosófica in-sistencial* lo que le costó hallar esta denominación. Nos corrobora en la idea inicial de su trabajo: el faro que ilu-

mina sus desarrollos filosóficos es "Yo creo en Dios" porque confiesa que la idea del "In-sistencialismo" no nació de un diálogo con los "existencialistas" sino que tiene sus más honradas raíces en el fondo de la filosofía cristiana; en la visión del hombre que el cristianismo introdujo en la historia; no sólo en el orden sobre-natural, sino también en cuanto iluminó la naturaleza y manera de ser del hombre en cuanto tal (*Antropología filosófica in-sistencial*, Prólogo, pág. 7).

Ya había anunciado esta idea en su trabajo presentado en el primer congreso de filosofía argentina en 1949: "La proyección final del existencialismo, el in-sistencialismo".

Esta autoclasificación de su pensamiento nos mueve a dos reflexiones: la primera, en general, que salvo el mismo Sartre que se define como existencialista, no son los mismos filósofos los que se han clasificado a sí mismos, sino los historiadores de la filosofía, para trazar senderos en el intrincado bosque de los sistemas filosóficos. En segundo lugar estimamos que las reflexiones ulteriores de Quiles, por su riqueza, superan ampliamente los límites de su autoclasificación.

Otra pregunta se impone cuando se lee esta obra, en la que reflexiona sobre sí mismo. Formado como jesuita, en la cosmovisión de la "Escuela", se adentra críticamente en el estudio e investigación de la filosofía existencial y del existencialismo. Estos llegan hasta sostener que el hombre es pura existencia y le niegan la esencia, hasta culminar por definir al hombre como un absurdo (Sartre), consecuencia ineludible de una generación que vivió la "experiencia existencial" de la guerra; trata de racionalizarla filosóficamente y la lleva hasta sus últimas consecuencias metafísicas.

Cabe plantearse una vez más la primera pregunta: si la más íntima y definitiva decisión del hombre, según Ratzinger, es afirmar: "yo creo en Dios" o "yo no creo en Dios", ¿Sartre no se ha decidido por el "yo no creo en Dios", ya que él mismo se declara ateo y Quiles se decidió por el "yo creo en Dios"?



En la circunstancia histórica en que Quiles se adentra en el estudio analítico y filosófico de las corrientes de la filosofía existencial y las formas del existencialismo, éstas eran las dominantes en el horizonte de la época. Se habían constituido en una especie de "moda" para las clases intelectuales y los jóvenes de una "generación perdida". En el lenguaje filosófico de Quiles, la guerra había constituido un "choque óntico" que había dejado a una época, que no tenía, por decisión existencial, ni el madero de la Cruz, para aferrarse a un leño que flotaba sobre el océano tormentoso de la "nada".

Otra pregunta: ¿no significó para Quiles, jesuita, formado como él mismo afirma en la cosmovisión de la "Escuela", la investigación de estas corrientes un "choque óntico"? Contra el existencialismo sostiene que la esencia del hombre es un "repliegue óntico", y en su analítica de la "experiencia in-sistencial" completa que el "yo" necesita del "otro" para llegar a ser él mismo, para "abrirse". El aguijón del existencialismo, ¿no es lo que lo llevó a la descripción fenomenológica de la "inter-insistencia-existencia"? El decidirse a un diálogo con el otro, como toda decisión, también implica un riesgo. El análisis fenomenológico de la reflexión, cuando el hombre se vuelve sobre sí mismo en la soledad, nos indica que el hombre se encuentra con los "amplios senos de la memoria", a la que Agustín ha dedicado en sus *Confesiones*, páginas no superadas. El hombre que reflexiona no vuelve "aislado" sino acompañado por los "otros", el mundo y Dios para llegar a sí mismo a afirmarse. El hombre que reflexiona vuelve sobre sí mismo acompañado por las "presencias ausentes", porque la memoria nos hace "presente el pasado" como señala admirado Agustín. No sale de sí mismo como entró, porque ya no está aislado, como en su esencial "repliegue óntico", sino desplegado. El hombre ha cambiado porque según el mismo Quiles explica, el "repliegue óntico" es "dinámico".

Consecuencia: Quiles, en su contacto con las filosofías de

la existencia y del existencialismo, ha experimentado lo que él mismo denomina "el choque óntico" con el "otro", lo que le ha permitido afirmarse en su ser y responder enriquecido desde sí mismo, pero desde su inicial decisión: "yo creo en Dios". Luego vendrá la larga reflexión racional, un sistema filosófico abarcante, porque partiendo de un Dios personal, culmina en la metafísica, a ésta incorpora audazmente, la experiencia concreta y el análisis fenomenológico. ¿Sucesivos "choques ónticos" que lo llevan a responder desde "sí mismo", "sistente"?

Agustín había recorrido el camino de la "interiorización" y había hallado que "Dios es más interior a mí que yo mismo". ¿Cuál es entonces en este aspecto el aporte de Quiles? Escuchémoslo: "deseamos contraponer con toda claridad la "in-sistencia" a la simple "consciencia reflexiva". Cuando hablamos pues de "in-sistencia" nos referimos a la realidad primera que origina al hombre, al "ser mismo" del hombre, que está replegado en sí, siendo en sí, como poseyéndose él a sí mismo, ónticamente".

No es una vuelta cognoscitiva, una "reditio" completa del tipo de la consciencia, sino que es una vuelta óntica, un estar ónticamente replegado sobre sí mismo; es por decirlo así, una inhabitación óntica de sí mismo... pero lo primario aquí es lo óntico, lo "óntico, estar en sí". Este "óntico estar en sí" es la "in-sistencia" en su sentido primero; es el ser originario, la estructura originaria primera...". "En síntesis, debemos distinguir la "in-sistencia-consciencia" de la "in-sistencia-ente" (*Antropología filosófica in-sistencial*, pág. 335 y sig.).

¿Cómo se despliega este "repliegue" o "centro óntico" que es "pre-conceptual" en el choque con el mundo, con el otro y con Dios, que define Quiles como la "sistencia Absoluta"?

Nos atreveríamos aquí a alterar el orden. La experiencia "in-sistencial" de Quiles es la de un adulto y la de un filósofo.



¿Qué ocurre con el niño que desde su concepción, ya en la vida intrauterina es persona, porque su esencia es el “repliegue óntico”, preconceptual y prelógico? ¿cómo se despliega? Hablando de la experiencia mariana, comenta Urs von Balthasar (*Gloria*, tomo I: *La percepción de la forma*, cap: “La experiencia de la fe”): “en la madre... comienza con el sentido ciego del tacto, con la sensación corpórea de una presencia... el desdoblamiento de la única consciencia natural del propio cuerpo en el estadio en que la consciencia materna engloba todavía ambos cuerpos; es como una imitación del misterio trinitario... es la experiencia del “tú” primero interhumano y luego humano-divino”.

Quiles en cambio afirma: “el mundo de los otros se lanza, sin que podamos detenerlo, a invadir nuestra interioridad y parece que nos obliga a penetrar dentro de él” (id., pág. 102). De acuerdo a Urs von Balthasar, no son los “otros” sino el “tú” del padre y de la madre la instancia en que se establece la primera relación “yo-tú” preconceptual. Los primeros balbuceos del niño son; papá y mamá, desde la más remota antigüedad. Por ejemplo: “immi” y “abba” en el arameo-galileo de la época de Jesús. Esta opinión de Urs von Balthasar está de acuerdo con el pensamiento de Juan Pablo II, para quien el amor es el fundamento de la comunión y la comunión a su vez la base de la comunidad. El Papa señala como característica de la reciprocidad humana originaria lo que él llama “el amor sponsalicio” que se caracteriza no por la relación sujeto-objeto sino por la relación sujeto-sujeto.

Es en el amor en el que se siente acogido y cobijado antes de hablar lo que posibilita y condiciona al hombre su posterior despliegue del “repliegue óntico”; fundamento a su vez de su posterior “in-sistencia”. Si el padre y la madre pueden amar al hijo es porque Dios los amó primero. Si no es amado y aceptado por los padres, el yo quedará encapsulado, incapaz de comunicación y amor hacia sí mismo y hacia los

otros. La relación padre-madre-hijo, no sería entonces la imagen trinitaria de Dios. Esto nos incita a una reflexión más profunda, que Quiles nos insinúa en la página 349 de su *Antropología*: pero por lo mismo de Dios, brota también una esencial trascendencia, que se manifiesta primero en su mismo interior por la comunicación de la sustancia divina entre las Tres Personas, en una eterna e interna trascendencia divina. Pero Dios también tiende por su eterna bondad, a comunicar su ser a los entes creados".

Quiles se ha puesto las sandalias; de acuerdo al simbolismo del antiguo Testamento se ha puesto en camino. Se ha recogido no la túnica, sino sobre sí mismo, para iniciar el deambular por la senda pedregosa del pensar filosófico. El inicio ha sido la elección primera: "yo creo en Dios... soy cristiano". ¿Qué es ser cristiano? Escuchemos a von Balthasar: "el ser cristiano es forma... pues la forma cristiana está envuelta en el milagro del perdón de los pecados, de la santidad, de una iluminación y ennoblecimiento de todo el ámbito existencial que por sí mismo, garantiza el más hermoso desarrollo de una forma espiritual..." (id. pág. 31). "en la promesa matrimonial los esposos no confían su fidelidad a sí mismos, a las arenas movedizas de su libertad, sino a la forma que elegida los elige. Por ella se decide en un acto de toda la persona.

Quiles se ha decidido, no confiando en sí mismo, sino en la forma que elegida lo eligió, rogando "escuche Dios" y repitiendo "yo creo". Su punto de partida es su fe. La fe en Dios por la "experiencia in-sistencial" lo conduce a la fe en la dignidad del hombre; a la fe en la existencia en el mundo y en Dios, a través de sucesivos pasos.

Dice el Catecismo de la Iglesia Católica ("Las vías de acceso al conocimiento de Dios", Ed. Lumen S.R.L., pág. 22 a 23): "... el hombre que busca a Dios descubre ciertas "vías" para acceder al conocimiento de Dios. Se las llama también "pruebas de la existencia de Dios", no en el sentido de las



pruebas propias de las ciencias naturales, sino en el sentido de "argumentos convergentes y convincentes", que permiten llegar a verdaderas certezas. Estas "vías" para acercarse a Dios tienen como punto de partida la creación: el mundo material y la persona humana.

Lo que Quiles define como "mi filosofía", contemplada en conjunto, converge armoniosamente en este texto: partiendo del "repliegue óntico" se convierte así en argumentos convincentes; para aquellos que se han decidido ya por el "yo creo en Dios", a profundizar, por la interiorización, la elección primera; para los que se han decidido por el "no creo en Dios", después de la lectura de su obra en plantearse la pregunta: "Y sin embargo, si fuera así?". De tal suerte "yo creo en Dios", se nos aparece como el Alfa y Omega, principio y fin del pensamiento de Ismael Quiles.

Quiles aprendió el silencio; dice Urs von Balthasar: "sólo cuando aprende el silencio, cantará su alma".

## LA ÉTICA DE QUILES, S.J. SACERDOTE Y AMIGO \*

Fray Antonio Tellez Martínez, O.S.A.  
Rector del Seminario San Agustín, Zapopan,  
Jalisco, México.

Agradeciendo la invitación de la Universidad del Salvador, a este homenaje al doctor Ismael Quiles, me propongo compartir con ustedes unas "notas para una ética en la filosofía in-sistencial del autor". Con este trabajo quiero honrar y sumarme a este coloquio que hace la feliz memoria del gestor de esta corriente del pensamiento filosófico que ya forma parte de la herencia cultural de la humanidad.

Así mismo, quiero hacer patente el reconocimiento al doctor José Luis Curiel que nos dio testimonio de entrega y fatiga intelectual en este mismo estrado y en otros muchos de México y todo el orbe.

... Padre Ismael, Doctor Curiel, acepten este modesto esfuerzo intelectual que les ofrezco a ustedes, que ya alcanzaron la plenitud de ser "sí mismos" en Aquél que en unidad perfecta son una misma cosa. Para ustedes, con ustedes y por ustedes, que ya entendieron para creer y creyeron para

\* NB: He optado por usar siglas convencionales de las obras de Quiles:  
*La Persona Humana*, Ed. De Palma, Bs.As., 1980 (PH).  
*Cómo ser Sí Mismo*, Ed. De Palma, Bs.As., 1990 (CSM).  
*Autorretrato filosófico*, Ed. De Palma, Bs.As., 1980 (AF).  
*Antropología filosófica in-sistencial*, Ed. De Palma, Bs.As., 1983 (AFI).



entender, esperando con ardor la conjunción ontológica del Amor que les ha potencializado y actualizado el ser en "sí mismo" (Cfr. AF, 165-66)

### 1.- La Ética en el Universo de Quiles.

El maestro de la mayéutica descubrió para la humanidad el centro interior del hombre: el alma como personalidad ética. A este respecto, el maestro Quiles pone énfasis en un fenómeno contemporáneo, nos dice: "entre las tendencias de la antropología moderna que han renovado la dirección socrática, se da la primacía a la consciencia moral para la interpretación del hombre". (AFI, 253-54)

La ética en el maestro Quiles se fundamenta en lo que él llama la personalidad metafísica, o persona sin más, de ella parte "su programa de acción", y ésta es la personalidad moral que está en un "continuo hacerse", actualizándose en aras de un ideal de perfección. (Cfr. PH 372-73). Este ideal de perfección se va adquiriendo en un proceso gradual, no sin correr los riesgos y peligros del ejercicio de la libertad que coloca a la persona en una doble tensión: hacia el ideal de perfección, y hacia la ruptura del orden de la estructura y de las exigencias fundamentales de la personalidad metafísica (Cf. PH 371) que tiene capacidad para realizar la personalidad moral en ambas direcciones: buena y mala (PH 375). El maestro Quiles es un convencido total de que el conocimiento, en cualquiera de sus manifestaciones, pero especialmente la consciencia moral, es revelador de la esencia del hombre.

El meollo y fundamento de la consciencia moral presupone la previa interioridad, el previo óntico en-sí: "...si mi conducta moral, si mi acción moral no ha sido experimentada, vivida, como partiendo de ese centro interior previo, entonces yo no me la puedo apropiar, no es mi conducta moral. Más tal vez que en ninguna otra acción, la consciencia moral nos revela la interioridad del hombre. (AFI 354).

Un observador crítico ya señaló a la filosofía in-sistencial como "un remedio ante el materialismo, existencialismos,

seducciones orientales, disolución, caos y confusión en valores de la afanosa modernidad y desencanto y hundimiento postmoderno".

Veo que una ética in-sistencial está en consonancia atinada con el Estagirita que concibe la ética en el conjunto de la filosofía como un arte, una técnica, un saber práctico de compromiso y testimonio de vida. Podemos considerar que está en la misma coordenada de pensamiento el universo in-sistencial del maestro Quiles. La ética como ciencia del carácter y de la conducta que procede y se proyecta desde el interior del hombre, desde su personalidad moral, hacia el vasto campo del quehacer ciudadano ocupado y preocupado por todo lo que acontece en la comunidad (prójimos), en el mundo y Dios.

El centro óntico interior, el núcleo del ser "sí mismo" viene a ser el gozne del quehacer ético humano ante los tiempos, aconteceres y contingencias de la historia. El individuo, la familia, el grupo, la comunidad, la ciudad y un estado formados por hombres éticamente valiosos sustentados en su centro óntico interior, desde donde se opera un dinamismo del ser sí mismo: la in-sistencia, la autoconsciencia, el autocontrol, la autodecisión, la trascendencia hacia el mundo, los prójimos y Dios. Una estructura de realidades coordinadas, equilibradas a través del diálogo del amor. (Cfr. AF 165).

El doctor Quiles postula una ética fundada en la metafísica de la persona, en el "sí mismo", ese centro interior, ahí donde reside interiormente lo que en nosotros hay de más divino (entusiasmo, inspiración poética, lo místico, la contemplación), en el grado supremo de la evasión en el que el hombre no se implica más que a sí mismo. (Arist., *Ética a Nicómaco*. 10,7).

## **2.- Claves de interpretación.**

La obra del Padre Quiles se nos presenta como un poliedro que puede ser visto por los diversos lados. Un filósofo que se esfuerza por ser metódico, sistemático y orgánico. Su filosofía, lo afirma el mismo maestro Quiles, es una filosofía



para todos los tiempos, ya que se focaliza en el hombre en cuanto tal, que siempre ha buscado la paz y la felicidad. (CSM, IX). El maestro Quiles hace suyas las palabras de San Agustín: "habiéndome convencido de que debía volver a mí mismo, penetré en mi interior". (AF, 48).

La primer clave de interpretación es la mismísima experiencia del P. Quiles, que desde su "yo y centro interior" llega a lo que él llama "una especie de consciencia planetaria" (CSM, IX). Pues ante la pregunta insoslayable del ser del hombre, "cada uno debe, a su manera contestar a este interrogante" (Ibid., VIII).

La oferta que hace el P. Quiles, la hace en forma directa, sencilla, sincera y honesta, es su experiencia personal de inquietud, búsqueda, encuentro e iluminación: "... lo que yo puedo ofrecer es el análisis de mi propia experiencia". (CSM, XVIII).

Hace Quiles una memoria casi sacramental cuando recorre su niñez, su adolescencia y juventud, hasta la etapa adulta y madura. Desde los preámbulos de una fe sencilla y vivida en familia, hasta una búsqueda más sistemática en los años de estudio filosófico y teológico. (Cfr. CSM, VIII).

Esta primera clave de interpretación se cifra en el testimonio y compromiso personal de un hombre convencido de la propia fe y de los alcances y limitaciones de la capacidad discursiva del hombre. Afirma el autor del in-sistencialismo que "desde esa mismidad, y por esa mismidad, yo soy quien conoce por la razón, quien se da cuenta de la relación con los otros, y por eso soy social; me doy cuenta de que sus acciones tienen un sentido, y por eso soy moral; y me doy cuenta de que puedo modificar mi entorno exterior e incluso, en parte, mi propio cuerpo, y por eso soy técnico" (CSM, 20). Lo atestigua el mismo doctor Quiles cuando dice: "el primer estudio de mí mismo fue dirigido a conocer mi esencia de persona" (CSM, 33).

Fe y razón, gracia y libertad, lo natural y sobrenatural en armonía, en diálogo sereno, en el interior de un hombre que

con responsabilidad ética asume en su vida y obra la noble tarea de captar sentido y unidad en la realidad de sí mismo y todo su entorno.

Todavía podemos describir otras claves de lectura que me parecen son tres:

- Una clave mística-religiosa-teológica.
- Una clave metafísica-antropológica-epistemológica.
- Una clave ética-pedagógica-sociopolítica.

Por supuesto que las tres claves tienen como eje directriz la experiencia de sí mismo del maestro Quiles y se entreveran por darnos el precioso legado de la filosofía in-sistencial.

En la primera clave mística-religiosa-teológica el maestro Quiles salpica su prosa con destellos metafóricos, tal vez de origen bíblico, plotiniano, o simplemente originados en su carácter de filósofo metafísico. Refiriéndose a Dios nos dice: "algo así como el sol es centro de todo el sistema solar, con su planetas y satélites... el centro de gravedad. En el reconocimiento humilde y honesto de la limitación humana surge en sí mismo un impulso a superarla y la necesidad de apoyarse del hombre, de arrimarse en un absoluto, en Dios". (Cfr., CSM, 30-31). Dios es el principio que aparece ordenando, sosteniendo y manteniendo todo desde el fondo de todos los seres, y desde el fondo de sí mismo. Siento, enfatiza el maestro Quiles, que es el apoyo de mi centro interior, es la gran super-circunstancia que es Dios. (CSM, 42-43).

Esta clave de interpretación nos describe una dimensión marcadamente soteriológica, pues el impulso de absoluto hace sentir la aspiración de salvación (Cfr., CSM, 83). Cita la frase lapidaria del Obispo de Hipona: "Dios te ha creado sin ti, pero no te salvará sin ti" (Cfr., CSM 8).

En los límites de lo sublime de la mística de la inhabitación divina, en el interior humano, el maestro lo declara con dulzura: "lo siento, lo toco, lo acaricio, con éxtasis de mi vida interior". (CSM, 85). Y este gozo místico no lo vive el "sí mismo" en forma individual, sino con todos los otros (los



prójimos), los "sí mismos" humanos que me rodean; todos los que han sido y serán mis hermanos en la humanidad, son maravillosos hijos de un mismo padre infinito, nuestro Dios y Señor. (Ibed. 86).

La segunda clave de lectura se desprende en línea directa de la primera. El maestro Quiles mismo asienta con énfasis que su filosofía de la in-sistencia tiene la ventaja de ofrecer un sentido metafísico. (CSM, 31). De hecho, ya la clave teológica es metafísica. El centro interior humano se descubre como estructura ontológica, desde donde se ejerce lo más característico de la identidad de sí mismo.

El maestro Quiles está en la línea de los grandes de la filosofía, ya que el quehacer del filósofo ha tenido en la sociedad humana la función crítica y orientadora cuya misión es el llamado a la autenticidad del hombre para que éste sea verdaderamente "sí mismo". (AF, 47-48).

Esta clave metafísica-antropológica-epistemológica en la filosofía de la in-sistencia nos ubica en la ineludible consigna de volver a la cosa en-sí, que ningún filósofo serio puede desconocer. (AF, 141).

Toda la verdad del ser, toda la verdad del hombre y su carácter de ser pensante y cognoscente la cifra el maestro Quiles en el **potus humanum**, en el **suppositum humanum**, el ser real hombre-persona, el soporte óntico, lo que subyace a toda actividad, el sujeto óntico de sus actos (Cfr. AF, 148-49). En este punto el maestro Quiles fundamenta y afianza su afirmación acudiendo a la obra de K. Wojtyla, *Persona y Acción*.

El maestro Quiles se inquietó muchísimo por el valor del conocimiento. Buscó fundamentar el conocimiento en la consciencia de sí mismo y, con ello, ancló su filosofar en una raíz fuertemente metafísica, en la conformación y estructuración óntica del hombre que es capaz de tener autoconsciencia y actuar desde sí mismo. La posición del maestro Quiles evidentemente es opuesta al racionalismo y empirismo de Des-

cartes, Kant y Hume que habían cancelado la dimensión metafísica del filosofar. El maestro Quiles finca la confianza en la metafísica de la persona, del en-sí, el centro interior del hombre (Cfr. *Epistemología in-sistencial*, Univ. del Salvador).

Con la serenidad y aplomo del filósofo maduro Quiles aboga por la cosa en-sí, el centro interior, la experiencia humana personal desde donde y hacia donde se aprehende el sentido de unidad y significado de toda la realidad, interior y exterior del hombre. Es precisamente la consciencia de sí mismo, si no la única, sí la clave más legítima para volver a interpretar al hombre, para comprenderse a sí mismo desde su origen, su naturaleza y fin.

Sin metafísica, lo comprendemos y aceptamos con el doctor Quiles, no es posible filosofar con unidad y sentido.

La tercera clave de interpretación es de la que me sirvo para exponer la propuesta ética de la filosofía in-sistencial.

### 3.- La propuesta ética in-sistencial.

En nuestro momento actual se experimenta una necesidad de plantear una ética (Cfr. Küng, H., *Proyecto de Ética Mundial*, Ed. Trotta, 1990) que apoye a una reflexión sobre los valores y normas que rigen los proyectos y acciones del hombre. Se trata de descubrir los nexos universales que unen y explican causalmente el puesto del hombre en el mundo con su acción en relación a la trascendencia con los otros y con el Otro.

El marco de referencia y punto focal de la filosofía in-sistencial aparece en el descubrimiento de la estructura antropológica interior. El maestro Quiles hace partir holísticamente del "sí mismo", del único centro de autoconsciencia al que le atribuye propiedades esenciales: unidad, simplicidad, autotransparencia, autonomía, libertad, limitado y apoyado en Dios. (AF, 162-63).

No hay objeción ni rubor alguno en la dimensión de la in-sistencia interior del hombre aproximada y en armonía



concordada con el dato revelado. Por tanto un primer matiz de la ética in-sistencial radica en una teonomía. El hombre en relación directa a una ley y principio con el Ser Absoluto y trascendente. Como lo afirma el P. Quiles "la mayor aberración de una filosofía consiste en desvincular al hombre de Dios" (PH., 383). Ya que Dios es el celador de las exigencias de la misma naturaleza de la persona humana. Dios es el fundamento de la absoluta e ineludible obligatoriedad, con que se impone al hombre el orden del bien moral. (PH., 369-70).

El hombre colocado en armonía dentro de sí mismo y en relación con lo que lo rodea, tres circunstancias que lo arropan y envuelven: ecológicamente, el cosmos material; política y socialmente, el mundo humano de los otros (prójimos); teológica y misteriosamente, Dios (Cfr., CSM 42-43).

Ubicado el hombre desde su mismidad ante el mundo, ante los otros y el Otro, se entera, entiende su propia consciencia como capacidad de autoevaluación que le constituye la primera y última fuente de su moralidad. En esta capacidad de autoevaluación, Quiles resalta la importancia que tiene la vida práctica, la autoconsciencia de sí mismo, el hecho de que tengamos consciencia de nuestra unidad interior o **coherencia interior** en nuestra acción, por cuanto el tener consciencia de que al actuar conforme a nuestro modo de ser, exigido por nuestra **estructura óntica**, estamos exigiendo lo más característico de nuestra identidad, de nuestra personalidad, de nuestro "sí mismo". (CSM., 32).

Una segunda nota característica de la propuesta ética in-sistencial es lo humano, lo que define la acción surgida del ser que se ejerce desde el interior, de la mismidad del hombre. Es la respuesta humana ante el mundo y el Absoluto que casi en forma paradójica le da al hombre autonomía en el sentido de auto-afirmarse con tal teniendo como testigo único y trascendente a Dios. (CSM., 27).

La respuesta humana ante el misterio infinito propicia al hombre la autonomía favoreciéndole el ser dueño de emitir

sus propias decisiones. El carácter humanístico de la propuesta ética se desdobra en una **ética autónoma y de responsabilidad**. Pues ante mí y ante los demás, yo me valoro a mí mismo por el grado en que efectivamente "estoy en mí" (CSM., 31), es la responsabilidad personal sobre mí mismo (CSM., 8).

El carácter de responsabilidad personal y de autonomía impide la alienación, enajenación o transferencia hacia otro. La ética in-sistencial llama a la realización de actos personales de la voluntad e inteligencia. De fe y amor, que ninguna otra persona puede hacer, porque no sería actos de la "mismidad" que tiene que salvarse. (PH., 367; CSM., 8).

Aboga el maestro Quiles por una ética en, con y de la libertad como una **permanente opción**, es decir un constante ejercicio de su autonomía, de su mismidad, de su profunda unidad de ser (CSM., 28). Pero este carácter de autonomía no es absoluto, sino relativo, y ello quiere decir **referido** a algo que debe tener en cuenta, a Dios (Cfr. PH 369).

Llegando al contexto de la libertad, el doctor Quiles revela su experiencia interior, de la autonomía y de la responsabilidad, la dignidad y soledad de su centro interior (CSM., 27). Desde el interior el hombre descubre su limitación, su angustia, tal vez su miedo a la libertad, a permanecer en continua opción, es entonces cuando le surge la necesidad de apoyarse y afirmarse en el Absoluto (CSM., 30), o en un relativo, el prójimo.

Pero el apoyo y afirmación de sí mismo en el Absoluto o en el relativo solo es posible mediante el amor que realiza una conjunción ontológica, consciente de dos "sí mismo", en el querer bien a quien se ama sin avasallarlo, sin usarlo, sin abusarlo (Cfr. AF., 165-66). Es necesario proyectar toda la identidad, la autenticidad y legitimidad de "mí mismo", pues el otro no admite el acto de un enajenado. Es necesario para ser ético: reconocer al otro como centro interior, como prójimo, establecer comunicación y diálogo con él, hacer el puente entre el yo autoafirmado y el tú reconocido (AF., 167).



Llegamos así al perfil de una ética del corazón, del interior del hombre, a una comunicación de in-sistencias que se aman en el anhelo y afán de alcanzar y permanecer en el amor edificante y constructivo de sí mismos. Desde el interior del corazón humano se siente el llamado de los otros centros interiores. La comunicación, el diálogo y la unión o abrazo, profundo, vivificante, que nos hace sentir ser más "sí mismos".

En el diseño de ética que el maestro Quiles hace no podrían faltar cuestiones especiales de la ética que derivan de la consideración de la ética individual de la persona.

Las cuestiones especiales de la ética brotan del carácter mismo del ser social de la persona. Aquí vuelve el maestro Quiles a enfatizar la fundamentación metafísica de lo social y lo jurídico (PH., 385-86).

El maestro Quiles prefiere la fundamentación clásica y tradicional ante las teorías voluntaristas (Rousseau), evolucionista inmanentista (Hegel, Dilthey). Ubica el maestro Quiles la teoría clásica de Aristóteles seguida por los escolásticos, la teoría histórico-natural. El autor del in-sistencialismo opta por la armonía y complementación de la ley natural y el dato revelado: la sociedad y el estado tienen su origen en el carácter propio de la naturaleza humana, de la cual Dios es el autor (PH., 389).

Por tanto, una ética especial encuentra dos bases metafísicas: la intersubjetividad del yo y el tú que se ubican en sus centros interiores mismos, se hacen presentes y se reconocen en plenitud óntica, se sienten más ser y más sí mismos (Cfr. CSM., 45). La intersubjetividad como encuentro de in-sistencias en el amor, en la conjunción ontológica consciente de dos (o más) "sí mismos" (CSM., 55-56); y en la trascendencia, en el descubrimiento del Otro, el "Tú Absoluto" que realiza la unión de todos los yo humanos (PH., 395).

El proyecto y plan personal de vida, en aras del alto ideal progresivo de perfección se hace compromiso con los próxi-

mos: ser con ellos, colaborar con ellos, es el deber radical de ayudar y ser ayudado en el continuo quehacer de edificación moral personal, familiar, social, estatal (Cfr. PH., 397).

Es el amor individual y social la gran virtud que rige toda la ética del maestro Quiles: por el amor tengo que querer todo lo que existe, con respeto, admiración, cariño, delicadeza. Y aun más, en la frontera de Dios, de lo teológico, toda relación éticamente guiada con los dones del espíritu:... siempre con mansedumbre, paz, serenidad, cariño, paciencia, humildad y generosidad (CSM., 87).

Tenemos que reiterar que el carácter teonómico aparece como fin último, como marco de referencia último del obrar humano individual, familiar, social, político. Todo elemento que constituye el ideal de perfección mira y dice en relación al plan trascendente. La autoridad y obediencia, el bien individual y común, la persona humana y toda agrupación civil o política encuentran su peso y medida en el único Señor de la historia que la va llevando providencialmente a su último fin.

Tal parece que el maestro Quiles ha reavivado los altos ideales de la formación humana: el hombre, la persona humana al centro de toda instancia que media el ideal de perfección, el camino del bien común, la aspiración más honesta y legítima de la felicidad humana que se inicia en el aquí y ahora histórico, pero que todavía no llega a su plenitud.

#### **4.- Para concluir...**

Las cuatro claves de lectura propuestas se entrelazan y nos ayudan a ser objetivos y justos con el maestro Quiles. La clave ético-pedagógica nos ha sido útil para proponer estas notas de ética en la filosofía in-sistencial.

El camino a seguir en el presente y futuro es el de continuar los procesos de trabajo educativos y formativos.

- Difundir la concepción auténtica de la persona humana, sobre todo en el campo social y el ambiente político.

- Labrar en cada uno de nosotros el idea sublime de perfección de la persona humana.



- Crear un clima de relativo optimismo ante la aparente situación de hecatombe moral, moderna y postmoderna.

- Es posible que la ética sea el campo común de diálogo entre la diversas posiciones religiosas, sociales, políticas y económicas.

- Algo muy claro en la ética del maestro Quiles son los principios en línea de máxima, valores que hay que descubrir: la persona, su dignidad y libertad, la naturaleza humana, el sentido y proyección de trascendencia, la historia, el dato revelado.

- El maestro Quiles representa un pensamiento de compromiso y testimonio confesional que no puede eludir sino ofrecer a todo hombre de buena voluntad.

Hasta aquí mi exposición, con agradecimiento a la Universidad del Salvador y ASEC Sor Juana en este homenaje al P. Ismael Quiles S.J.

## EL MENSAJE FILOSÓFICO DEL Rdo. PADRE ISMAEL QUILES, S.J.

Prof. María Delia Terrén de Ferro  
Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina.

1. Sus estudios sistemáticos de la Filosofía Occidental lo llevaron a ejercer la docencia universitaria desde 1938 hasta su muerte acaecida en 1993, a publicar trabajos filosóficos en revistas especializadas y, sobre todo, obras como lo comprobamos en la publicación *Bibliografía de Ismael Quiles*<sup>1</sup>. Su fama trascendió a otros países de América Latina, de Europa, de América del Norte y luego de Oriente.

2. El Padre Quiles en su *Autorretrato filosófico* distinguió tres etapas en su itinerario filosófico. En esta ponencia nos referimos brevemente a la 1ra. y 3ra. y nos detendremos en la 2da., para captar mejor su mensaje.

A. La primera etapa es la racional, vinculada con la filosofía escolástica; ella se extiende desde 1938 a 1948. Sin embargo, para el problema del conocimiento, siempre mantuvo una solución de tipo vital e intuitivo como el contacto primero y sólido con la realidad. Consideraba que el principio y fundamento del valor de nuestro conocimiento intelectual; de la capacidad de la razón para conocer, se hallaba en la experiencia vital de nuestra auto consciencia, por la certeza que nos da el conocimiento del propio yo como realidad innegable. Pertenece al año 1942 la publicación de su obra *La*



*persona humana* donde se refiere a "la personalidad psicológica", "la personalidad ontológica-metafísica" y "la personalidad moral". En ella pone de relieve la "autonomía estructural de la persona humana".

B. La segunda etapa de su itinerario filosófico de 1948 a 1960, que el Padre Ismael Quiles llama in-sistencial, vincula más estrechamente la experiencia del propio yo con la estructura ontológico-metafísica de la persona y difunde su Filosofía in-sistencial en varias obras, desde el año 1949 a 1960.

Siempre interesado por el tema del hombre, de acuerdo con las preocupaciones filosóficas más agudas del decenio 1940-1950, publicó en 1950 la segunda edición de su obra *La persona humana*.

Continúa el análisis de la personalidad Psicológica en dirección de la trascendencia y para ello tiene en cuenta, en forma especial, los resultados o direcciones del existencialismo.

Primero reivindica el método fenomenológico; el análisis y la descripción de las esencias, partiendo de la experiencia misma. Pero no a la manera de Husserl -fundador de la fenomenología- que adquirió una tendencia idealista, sino porque el método en cuanto tal ha sido utilizado en el plano realista con buenos resultados. Podemos citar la obra *Persona y Acción*, de Karol Wojtyla, actual Romano Pontífice, Juan Pablo II.

Esta aceptación nos revela uno de los rasgos importantes de su mensaje. Dice: "La fenomenología como análisis y descripción metódica de nuestros hechos de consciencia y en general de todas nuestras experiencias no puede ser sino útil a la filosofía, para controlar mejor su contacto con la realidad".

El existencialismo -afirma- ha aplicado el método fenomenológico a la existencia concreta humana. Pero hay tendencias modernas, exclusivamente antropocéntricas, como el existencialismo ateo y el existencialismo que se inhibe

frente al hecho de la trascendencia, por lo que llevan en sí mismo un germen de desintegración, tanto en el plano metafísico como en el moral. En cambio, —aclara— dentro del existencialismo se han presentado análisis destinados a mostrar las raíces y la realidad de la trascendencia humana. Saca al existencialismo del puro subjetivismo y del solipsismo y señala una relación o conexión trascendental del hombre con Dios, que compensa la radical contingencia de la existencia humana. Esta dirección se ha mostrado en los análisis como afirmación de los principios fundamentales de una filosofía cristiana, frente al existencialismo ateo y agnóstico. Tal el caso de Gabriel Marcel. De este modo nos muestra el P. Quiles su agudo sentido crítico.

Su preocupación por la persona humana, lo lleva a considerar los mismos problemas en diversos planos de profundidad ontológica. Subraya la coincidencia de los planos psicológico, metafísico y moral, pues los mismos problemas afloran en todos ellos, con una solidaridad que muestra, a la vez, la sorprendente e íntima unidad de la vida humana y es la conexión entre sus planes lo que evidencia su valor objetivo. Dice: "Una Psicología sin Metafísica y sin Moral es tan absurda como una Moral sin Metafísica y sin Psicología o una Metafísica de espaldas a la Psicología y a la Moral".

No desea que su empeño en fundamentar la base unitaria de la persona como núcleo unitario o permanente, con unidad más perfecta por ser autoconsciente, se interprete en un sentido estático. Persona y personalidad son esencialmente dinámicas; se hallan en continuo proceso dinámico.

Pero advierte que la realidad de este dinamismo no excluye, antes supone, el elemento "constancia" "unidad histórica", "totalidad", a través de los cambios como los mismos psicólogos vuelven a reconocer.

Sus nuevos avances sobre la comprensión de la persona humana lo llevaron a publicar en 1958 su obra *Más allá del existencialismo* donde desarrolla su filosofía personalista in-



-sistencial, luego reeditada como *Antropología Filosófica In-sistencial* en 1978.

Sus trabajos sobre "la esencia originaria del hombre" cuya meta es descubrir y analizar la estructura más simple, primera y fundamental del hombre, su verdadero "arché", su estricto primer principio óntico que origina y explica todas las demás estructuras ónticas y psicológicas y toda su compleja actividad, la historia o el drama fundamental del hombre, manifiestan la originalidad de su elaboración personal.

Para el P. Quiles no se ha llegado aún a la raíz última de la persona. Se pregunta: "¿Hay alguna estructura óntica más íntima de donde surja la unidad ontológica propia de la persona?".

Esta última raíz la encuentra en lo que llama la in-sistencia, porque en ella cree descubrir la esencia más originaria del ser el hombre y, por lo tanto, de la persona.

La in-sistencia como interioridad, como vuelta sobre sí mismo, es ante todo, personal, esto es, constitutiva de la persona. Ello significa que, por esencia, es individual, concreta, incommunicable. Toda in-sistencia es persona y no hay in-sistencia o experiencia in-sistencial sin experiencia personal.

La realidad fundamental del hombre no la vamos a encontrar "hacia fuera" sino "hacia dentro" del hombre. Cuanto más se recoge "hacia sí", hacia su interior, tanto más se conoce y se encuentra a sí mismo, tanto más es uno mismo o simplemente "uno" y bien se sabe que la característica esencial de la persona se reduce a la "unidad": unidad en el ser, unidad en el conocer y unidad en el obrar... Decir "unidad" es decir "autonomía en el ser", "autonomía en el conocer" y "autonomía en el obrar". Esta unidad máxima y esta autonomía máxima "consisten y se revelan en este regreso del hombre hacia sí mismo; en esta autoposesión de sí mismo, cumplida en el acto de máxima interiorización y recogimiento sobre sí. "Esta propiedad específica es característica del hombre, por la cual, en cuanto persona, se distingue de to-

dos los demás seres mundanos. Este ser, interior a sí mismo, es lo que denomina el P. Quiles "in-sistencia" o ser-en-sí. Esta peculiaridad del hombre tiene un doble aspecto: de presencia y de ser. Este doble aspecto nos revela la doble faz de la in-sistencia: como realidad del hombre: es presencia, experiencia y verdad. Pero, al mismo tiempo, in-sistencia es ser, realidad, onticidad del hombre, antecedente a todo modo de presencia, experiencia y verdad.

Si se considera "la estructura de la persona" se comprueba que ella se reduce, en último término, a esta simplicísima expresión del ser del hombre, ya que en ella aparecen las características de unidad perfecta, de autonomía perfecta, que expresan la esencia óntica de la persona.

Por eso —sostiene el P. Quiles— creemos que esta realidad in-sistencial es el principio primero o "arché" de toda realidad del hombre y de la persona en particular.

Por otra parte, esta simple y originaria realidad in-sistencial se halla presupuesta en todas las demás definiciones o descripciones y en todos los demás atributos asignados al hombre. Si el hombre es vida, consciencia, razón y espíritu; si el hombre es un ser libre, moral, político, religioso, todo ello se fundamenta en que es "in-sistencia", es decir, en que tiene esa realidad óntica simplísima, que es capaz de recogerse toda en sí misma, con una vuelta completa (reditio completa).

Es en un estadio previo a la consciencia misma donde hallamos la raíz primera y fundamental de la persona. Porque este "ser-en-sí" o "in-sistencia" es, precisamente, la máxima unidad del ser consigo mismo y la máxima autonomía del ser en sí mismo que es a la vez, origen de la autonomía en el conocer (consciencia) y de la autonomía en el obrar (libertad).

La experiencia "in-sistencial", es la experiencia primera y originaria presupuesta para todas las demás experiencias. Ella fundamenta la base originaria de la persona en un núcleo unitario y permanente, con unidad más perfecta por ser



autoconsciente, pero, a su vez, esencialmente dinámico, en continuo proceso.

Ese movimiento dinámico, como quedó tratado en uno de los Coloquios realizados en Buenos Aires, es un movimiento in-sistencia-existencia-in-sistencia, mediante el cual podemos realizarnos y ser más y mejor persona.

El yo, en su sentido más originario, no hace otra cosa que reflejar esta experiencia primaria del hombre y por eso el yo se halla presente en todo conocimiento y en toda acción específicamente humana o de la persona. Se trata de una experiencia fundante y copresente en todas las demás experiencias personales.

En la tercera edición de su obra *La Persona Humana* en 1967, nos dice que ha continuado en esos años el estudio de la persona humana, que sigue siendo, a su parecer, el problema central del hombre y de la filosofía. Es, en esta edición, que agrega un breve capítulo al final, de la metafísica de la persona: la in-sistencia óntica.

Conviene aquí aclarar que la EXPERIENCIA IN-SISTENCIA, punto de partida de toda otra experiencia y saber no se realiza nunca aislada de otras experiencias de los entes mundanos y de las otras personas, sino que precisamente se cumple en función e ese otro conjunto de experiencias que versan sobre los entes trascendentes.

No es posible la vuelta del hombre sobre sí mismo, la potencia de sí a sí, sino en conexión, contraposición e influjo mutuo de otras in-sistencias y de otros ENTES mundanos. Sólo frente a esa "alteridad" es posible reconocer la "mismidad" que permite la presencia de sí a sí.

La IN-SISTENCIA no se constituye sino frente a lo otro, ni se experimenta en sí, sino frente a lo otro. Por eso la afirmación in-sistencial está afirmando, a la vez, la trascendencia de los otros ENTES, sin la cual no sería posible la propia IN-SISTENCIA. Así la in-sistencia es la apertura originaria a la trascendencia.

La filosofía moderna y en especial la contemporánea, se han ocupado de buscar las vías posibles de la trascendencia y han señalado diversas vías. El P. Quiles considera que es múltiple el camino de acceso al ser y que todos los caminos tienen una legitimidad fundamental.

Pero —señala— que todas esas vías se apoyaban en un presupuesto básico que es esa primera, simple y originaria “experiencia” del “núcleo” de la persona, en la cual se realiza también la apertura a la diferencia ontológica y, por lo tanto, a la afirmación ontológica.

Sucede que dichas vías no son sino diversos modos de “actuar” la realidad in-sistencial, porque la presencia de sí a sí y el ser de sí en sí, se hacen patentes tanto en la conciencia moral, como en la experiencia de la libertad; tanto en el dinamismo de la inteligencia como en el de la experiencia religiosa; tanto en la abstracción como en la existencia.

Pero la in-sistencia, como núcleo óntico de la persona y su experiencia, es la condición “a priori”, implícita pero presente en todo encuentro con el ser. Sin embargo, no es el ser la culminación de la persona y de la in-sistencia sino al revés; la in-sistencia y la persona son la culminación del ser.

El ser en cuanto tal tiende a realizarse y a culminar en la persona o en la in-sistencia, donde adquiere la máxima unidad concreta, que parece ser la meta del ser.

Pero —se pregunta— ¿Estamos aquí ante una persona que se encuentra con el ser impersonal o más bien se trata de un “encuentro” entre persona y persona? Este ser, que se nos presenta en la experiencia in-sistencial. ¿Carece del atributo de la personalidad? En tal caso ¿cómo sería posible la actividad más característica de la persona que es el diálogo? Porque si el ser que la persona descubre, no participa de algún modo de la personalidad y, por ende, no es un tú ¿cómo la persona puede pasar a su acto característico que es el diálogo o la comunicación con otra persona?

Cree que la “experiencia metafísica” nos descubre al “ser



en cuanto ser concreto", como fundamento constitutivo de los "entes", y al "ser en cuanto ser subsistente", en cuanto es origen y fundamento (pero no constitutivo formal) del "ser en cuanto ser concreto".

Este descubrimiento del ser como persona, nos muestra la vinculación suprema entre la persona y el ser y confirma que la máxima realización del ser culmina en la persona. El ser, en su grado supremo de realización ontológica es persona.

Cuando esa perfección ontológica adquiere un carácter Absoluto y Omnimodo, es la Persona Absoluta.

La experiencia in-sistencial es, en el mismo acto y por su misma naturaleza, experiencia del yo, experiencia del ser y experiencia del Absoluto. Ello equivale a decir que es, a la vez, experiencia individual y experiencia metafísica, pero también, por ser experiencia del Absoluto debería llamarse "experiencia mística". Lo que implica reconocer que todo hombre, en cuanto tiene experiencia de sí mismo como hombre, tiene también la experiencia del mundo, del ser y del Absoluto Personal.

No sólo recibimos el "choque óntico" sino también el "choque teologal", es decir, el de la necesaria presencia del Absoluto Personal o Dios. Porque en la misma experiencia in-sistencial individual, experimentamos algo que se nos presenta como nuestro "último fundamento". La realidad del Absoluto Trascendente se nos hace presente, pues el fundamento mismo del "ser en cuanto ser" no se muestra como la base definitiva.

El verdadero "último fundamento" se nos aparece en el Absoluto que "es" ya "por sí mismo". Su carácter de Persona lo comprobamos en el hecho de que dialogamos con Él, por captarlo como el Ser absolutamente "consciente" de sí y de su obra.

C. La tercera etapa de su itinerario filosófico la emprende en la década del 60. La titula "síntesis de Oriente y de Occi-

dente". Se preocupa por conocer el aporte de la Filosofía Oriental sobre la esencia de hombre y poder así confrontarlo con el de Occidente. Para ello realizó varios viajes al Oriente. Nos dice que al considerar la esencia del hombre, éste aparece inserto en un horizonte de categorías y relaciones nuevas, cuando se lo considera con una mentalidad budista, hindú, yoga, etc. Y añade que resulta interesante comprobar que para los filósofos orientales, el hombre sigue siendo también el centro de la filosofía, al menos como el problema cuya solución la filosofía busca. La pregunta inquietante es: ¿Cuál es la esencia originaria del hombre encubierta por una supuesta y aparente esencia?

Ha estudiado con detención sus fórmulas acentuadamente antipersonalista y entrado en contacto con sus esfuerzos vitales para superar el estrato óntico de la experiencia personal. Estima que son esfuerzos imposibles porque dicha experiencia es inseparable del ser del hombre.

### 3. En síntesis, destacamos:

1) que su fecunda labor filosófica se concretó principalmente en la investigación de la realidad del hombre y de sus problemas;

2) que como fruto de esa labor, nos ha legado su Filosofía Personalista In-sistencial, que como él lo ha dicho no es sólo una filosofía sino un Método;

3) que todo hombre -varón o mujer- para alcanzar su mensaje, debe revivir la experiencia in-sistencial y asumirla, teniendo presente que dicha experiencia es individual, óntica y teologal;

4) que revivida y asumida la in-sistencia, el hombre se realiza en la vida desde sí, desde su centro interior o centro óntico, que es permanente pero, a su vez, dinámico mediante un movimiento in-sistencia-existencia-re-in-sistencia ascendente;

5) que aunque la persona humana tenga una autorreali-



zación siempre imperfecta es siempre más perfectible, porque es un ser finito y, por lo tanto, la unión entre su sabiduría y su ser nunca va a ser perfecta;

6) que la unión del saber y del ser es un ideal que sólo se realiza en Dios. Sólo Dios es In-sistencia perfecta y por serlo, sólo se cumple en Él la autorrealización perfecta, infinita y consistente, en la unión de su Sabiduría y de su Ser;

7) que en su obra *Filosofía de la Educación Personalista* señala, que los padres y los maestros deben hablar al niño de su centro interior y de su realización personal "desde sí";

8) que en momentos de tanta confusión a nivel mundial, donde la producción de drogas y de armas generan la drogadicción y la guerrilla y la guerra, mientras otras personas defienden los derechos humanos sin saber fundamentarlos, la filosofía personalista in-sistencial nos ofrece los fundamentos originarios de la dignidad de la persona humana;

9) que desde mi cátedra de "Filosofía de la Educación" del Ciclo Pedagógico de la Universidad del Salvador –postgrado– de la que me hice cargo en 1964, puedo dar testimonio que los alumnos y alumnas revivían fácilmente la experiencia de su ser-en-sí y de la necesidad de autorrealizarse desde sí a lo largo de su vida temporal, en su relación consigo mismo, con las otras in-sistencias, con el cosmos, con los objetos culturales y con Dios;

10) que es una filosofía que no contradice en nada la Revelación cristiana y que puede recibir de ella un complemento más luminoso;

## NOTA

<sup>1</sup> Adot, Juan. *Bibliografía de Ismael Quiles*, Ed. Universidad del Salvador. 1983.

## SUS ESCRITOS SOBRE RELIGIÓN, ESCRITOS ESPIRITUALES ¿QUÉ ES EL CATOLICISMO?

Lic. Héctor Valdepeña Flores  
A.S.E.C. Sor Juana,  
Naucalpan, México.

### Introducción

La apasionante Filosofía In-sistencial no es la Filosofía del hombre en general; su meta somos cada uno de nosotros en particular, ya que aborda la pregunta fundamental para todo hombre: ¿Quién soy yo mismo?

Todo el trabajo de Ismael Quiles, de una manera u otra, está encaminado a buscar una respuesta a tan antigua pero primordial cuestión. Dentro de su vasta obra existen dos que estrictamente no son filosóficas; nos referimos a *Escritos espirituales* y *Qué es el Catolicismo*. Si bien es cierto que su temática y método no son de ámbito netamente filosófico, también resultan un reflejo de la inquietud quilesiana de llevar al hombre a una integridad de vida desde la In-sistencia, por lo que es forzosa la aportación espiritual (entendida en un plano de Fe), la cual es determinante para la realización de nuestro fin último y plena felicidad.

El contenido sustancial de las obras espirituales son un mensaje para volver a nuestras raíces cristianas, ya que como Quiles lo afirma "el fin de la especulación es la santidad" <sup>1</sup>. dicha frase coincide con la bellísima afirmación del Dr.



Agustín Basave, quien concibe a la Filosofía "como prope-  
dética de salvación" <sup>2</sup>. Por tanto, continúa Basave, "si la Fi-  
losofía no es Filosofía al servicio del hombre, y por lo tanto,  
de su salvación, ¿para qué o para quién puede estar hecha  
esa Filosofía? Debemos estudiar el ser y la esencia de las co-  
sas por su referencia al hombre y conocer y amar al hombre  
por su relación a Dios. Nada pues de vivir y después filoso-  
far, sino vivir en profundidad filosófica y filosofar en profun-  
didad viviendo entusiasmadamente lo que se filosofa" <sup>3</sup>.

Tal fue el compromiso y testimonio de nuestro muy recor-  
dado Ismael Quiles, quien con su callada y pacífica existencia  
le gritó al hombre angustiado del siglo XX: que la vida tiene  
un noble sentido; que su máxima riqueza no está fuera de sí  
mismo, ya que es en la esencia del hombre, como centro inte-  
rior, donde radica su dignidad, desde la cual podemos vivir  
integralmente y realizar en plenitud el fin último de nuestra  
vida, por medio de Aquel "quien nos amó hasta el extremo" <sup>4</sup>.

## **I. Escritos espirituales**

### **Presentación**

El objetivo de los Escritos Espirituales consiste en inter-  
pretar y analizar el itinerario del alma hacia la santidad. San-  
tidad es el estado de plenitud de nuestro ser, y se alcanza  
por medio de cierta disciplina o camino. La santidad para el  
hombre significa participar de la infinita perfección de Dios,  
cuya revelación está en Cristo. El camino recorrido es el es-  
piritual pero compromete al hombre íntegro.

La obra incluye tres libros, de los cuales, como nos lo in-  
dica el mismo autor, se debe tener presente que el primero y  
tercero son preconciarios sin por tal motivo anular su vigen-  
cia para nuestros días, ya que la primacía del amor y liber-  
tad de los hijos de Dios son de todos los tiempos.

Todo auténtico cristiano vive una angustia de santidad,  
por lo que necesita conocer su ideal de santidad propio,  
puesto que conocer el camino adecuado a la santidad es casi  
ya poseerla.

## 1. El ideal de la santidad

Quiles inicia su obra presentando la añoranza de santidad que muestra nuestro corazón inquieto; en otros términos ese impulso hacia el absoluto esencial de todo hombre, al descubrir su precariedad; esa búsqueda de integración que lo dirige hacia un encuentro in-existencia <sup>5</sup>.

Pero paradójicamente este ideal conlleva una repulsión hacia la misma santidad debido a nuestra precaria realidad. Ante esta inquietud, señala Quiles, surgen dos posibles caminos: el abandono o la angustia de la santidad.

Sin embargo, junto a nuestra angustia de santidad aparece la paz de Jesucristo. Y para que el ideal no resulte una angustia de santidad paradójica debo conocer cuál es el verdadero ideal de santidad. Y ésta es precisamente la tarea que Quiles busca esclarecernos.

La santidad auténtica consiste en la "unión con Dios por el amor". Todas las demás acciones cobran sentido bajo la iluminación de este prisma-unión con Dios por el amor.

De tal forma, el amor de Dios es como la "biósfera" en la cual y por la cual vivimos; la santidad consistirá en aceptar desde mí mismo ese amor y comprometer mi existencia por ese mismo amor.

La cuestión de fondo que nos plantea Quiles consiste en que debemos aspirar a la santidad propia de nuestra naturaleza humana <sup>6</sup>. El hombre está de camino hacia lo absoluto, "el ideal del caminante, mientras no ha llegado al fin, es caminar" <sup>7</sup>; su avance es la esencia de la esperanza; posesión anticipada de la meta. En términos de Basave, "el hombre es un peregrino de lo absoluto" <sup>8</sup>.

Por tanto es importante para el P. Ismael señalarnos que ser santo no quita lo humano; aun a los grandes santos las faltas no les impedían llegar a la perfección.

## Los grados del ideal de santidad

Si el objetivo de Quiles en su Antropología consiste en que cada uno conozca "quien soy yo mismo", en los *Escritos*



*espirituales* busca que cada cual descubra el propio ideal de santidad.

Los grados de santidad son los diversos estadios a recorrer:

A.- El primer grado de la santidad: consiste en vivir en la gracia de Dios; un alma en gracia ya tiene lo esencial de la perfección cristiana.

B.- El segundo grado de la santidad: consiste en purificar el alma de los pecados veniales, es el crecimiento de un mayor amor que se autoexige en entrega. Dentro de su búsqueda de Dios, la persona descubre en sí misma ciertas imperfecciones, por lo que procede a apartar del corazón todos los afectos que los separan de su creador. La tibieza no tiene cabida.

C.- El tercer grado de santidad: es ir más allá de lo que Dios obliga. Recordemos que en la verdadera amistad no hay obligación sino entrega libre amorosa. Consiste en la actitud de vida, que elige una acción, que en las actuales circunstancias en que me encuentro aparece como más perfecta.

D.- El cuarto grado de santidad: es el momento en que la persona tiene un deseo ferviente de entregarse en su vida diaria, con la mayor intensidad posible a su Dios, buscando su mayor gloria. Quiles lo sintetiza afirmando "Sólo el que ama plenamente a Dios sabe lo que es el amor más dulce y sublime que puede arder en el pequeño corazón humano" <sup>9</sup>.

Sintetizando:

La santidad es, en esencia, amor de Dios. El primer grado de la santidad consiste en evitar lo que se opone esencialmente al amor de Dios, cual es el pecado mortal. El segundo grado deberá evitar el hábito de cometer pecados veniales deliberados. El tercer grado se esfuerza por evitar las llamadas imperfecciones en la vida espiritual. El cuarto grado es llegar hasta el olvido completo de sí mismo por amor a Dios. Y por último:

E.- Un quinto grado de santidad consiste en imitar el amor de Jesús Crucificado que es entrega y donación total de sí en el amor; es buscar parecerse en todo al amado.

### **Mi ideal**

Por ser persona única e irrepetible en el mismo proyecto de Dios, cada uno tenemos nuestro propio ideal de santidad. De igual forma la gracia de Dios es un don gratuito y libre para cada uno.

Ahora bien, para conocer la voluntad de Dios con respecto al grado de santidad que me pide actualmente, debemos tener en cuenta lo siguiente:

Existen cuatro caminos por los que comúnmente llega hasta nosotros la manifestación de la voluntad de Dios, acerca de la propia santidad:

1.- El estado de vida a que Dios nos ha llamado con sus obligaciones de perfección propias.

2.- Las circunstancias en que Dios nos pone durante la vida.

3.- El temperamento propio de cada uno. Recordemos que la gracia supone la naturaleza.

4.- Las inspiraciones con que Dios nos guía en cada momento <sup>10</sup>.

El hombre, al llegar a su centro interior más profundo, descubre ahí una riqueza maravillosa. La presencia viva de Dios, desde la cual se abre con armonía nuestro abanico existencial. Para nuestro ideal de santidad, es indispensable que cada uno sea "sí mismo".

## **II. Marietta, Flor de santidad**

La segunda obra integrada en los *Escritos espirituales* se titula **Marietta, Flor de santidad**.

Quiles presenta la concretización de este ideal de santidad en la vida de una gran mujer uruguaya, María Cecilia Silveira Baladán, de quien nos presenta las notas más características de su itinerario espiritual.



Esta virtuosa mujer, desde la fragilidad de su naturaleza, recorrió uno a uno los grados de santidad hasta llegar a una íntima unión con Dios. Perseverante y peregrina en su ideal, siempre buscó la voluntad y mayor gloria de Dios. Su ímpetu y buen ánimo nunca se perturbó; aun con su estado precario de salud, supo hacer de su vulnerable estado físico un medio para abrazarse al corazón ardiente de Jesucristo y despegar hasta lo más alto en su unión con Dios. Su confianza en Dios era total, bajo su lema "No me importan las dificultades; si Dios quiere se hará; y si Dios no quiere, yo tampoco quiero" <sup>11</sup>. Los frutos de su amor, fe, entrega y generosidad cristalizaron casi al final de su vida en el Instituto de Formación de la Mujer "Nuestra Señora del Buen Consejo", cuya misión es proporcionar a las niñas cuanto sea necesario para su formación integral, buscando forjar mujeres cristianas completas. Dio de sí a Dios todo cuanto tuvo y nada le quedó por dar.

Su vida es una lección para todos nosotros; mujer enamorada de Dios, quien adhirió a la Cruz-Resurrección de Jesucristo.

Acerca del tema me parece oportuno un comentario, creo que han sido pocos los filósofos quienes han dedicado una parte de su obra a la mujer. Ismael Quiles, aparte de la bella presentación de Marietta, ha dedicado una obra completa a la mujer, quien es "el aspecto poético de Dios" <sup>12</sup>.

### III. Espero en Dios

#### Introducción

El último libro conjuntado en los *Escritos espirituales* se titula **Espero en Dios**. Su objetivo es el mismo, levantar el espíritu hacia Dios.

Indebidamente muchas veces se teme a Dios más de lo que se espera en El, resultando una vida de angustia interior.

Por nuestra parte, debemos tener siempre presente que, Dios ante todo es nuestro Padre. Su justicia está inmersa en

el misterio de su misericordia. Esperar nuestra salvación y santificación es ya estar en camino hacia ambas.

La esperanza es "atarnos" confiadamente a la bondad de Dios.

Quiles, al terminar la introducción de su obra, nos invita a esperar siempre hasta el fin, y nos comparte un anhelo que tuvo siempre: "Yo tengo una confianza de tal suerte, que sin ningún temor, ¡oh! Dios mío, espero repetir hasta la muerte: ¡Corazón de Jesús en vos confío! En esto descansaré en paz. ¡Porque tú, oh Dios mío, has puesto en mi corazón una singular esperanza" <sup>13</sup>.

Ismael Quiles fue llamado a descansar, en los brazos paternos de Dios en febrero de 1993, y en ese momento, una vez más brotó un susurro dirigido hacia su amado: ¡Corazón de Jesús en vos confío!

### **Esperar es nuestra misión**

Me parece oportuno acudir nuevamente al Dr. Agustín Basave quien nos señala: "He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial... En el "ens contingens" que es el hombre, hay un desfilar hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad. Se debe aceptar la existencia íntegra con el lado de la angustia y con el de la esperanza. La esperanza constituye el sentido de mi vida y me conduce por la auténtica vertiente que estructura mi ser y el ser en general" <sup>14</sup>.

Por su cuenta, Quiles nos indica que esperar es la misión del cristiano en el mundo. Mundo que está entre el cielo y el infierno al igual que la esperanza. El cielo es corona de la esperanza y el infierno su negación absoluta, por tanto estamos en el único lugar donde florece la esperanza. Por eso Quiles llama a la esperanza del cristiano "el cielo en flor" <sup>15</sup>.



Podemos decir entonces que nuestra misión es esperar luchando y para eso Dios nos ofrece "la esperanza del triunfo" <sup>16</sup>. Nuestra lucha por la santificación es ineficaz sin tal virtud.

Gabriel Marcel, el llamado "filósofo de la esperanza", dice que "hay en nosotros algo que vela siempre, una lámpara oculta que alza su llama cuando otra consciencia habitada por la esperanza se pone en contacto con él" <sup>17</sup>. A este contacto nos invita Quiles, en la segunda parte de su escrito:

### **La esperanza del cristiano**

A la pregunta ¿Qué es la esperanza? Quiles sencillamente responde, "es una tendencia de nuestro apetito hacia el bien", pero no hacia un bien cualquiera sino hacia un "bien que todavía no se posee" <sup>18</sup>.

Santo Tomás dice que sólo espera quien carece de algo y el bien futuro que suscita la esperanza ha de ser arduo y a la vez posible <sup>19</sup>.

Nuestro autor afirma que sin la esperanza, sería imposible la vida humana en forma racional y ordenada, no se realizaría ninguna acción heroica ni habría triunfos en lucha. Los hombres serían seres abúlicos, incapaces de toda acción y progreso.

Por su parte Agustín Basave señala que la esperanza posee un contenido intencional íntimo: es la disponibilidad o entrega confiada de nuestro ser en el tiempo, a nuestra dimensión religada. Por eso, cuando se analiza la estructura de la vida humana, hay que tener siempre presente que el hombre, aunque de suyo es nada "vertiente de la angustia" está sostenido por alguien "vertiente de la esperanza" <sup>20</sup> o como una vez le escuché decir al Dr. Curiel "estamos de acuerdo en que el hombre sea pasión, pero no en que sea inútil", obviamente afirmaba esto, porque existe una esperanza intrínseca al hombre.

Pero la esperanza no se reduce sólo al ámbito natural,

Dios ha querido destinar al hombre a un fin excelente, la visión beatífica, y el auxilio sobrenatural es la gracia santificante.

El pagano está limitado a la esperanza en bienes de este mundo, que algún día tendrán que ser abandonados. El cristiano, en cambio, tiene una seguridad absoluta acerca del objeto y de los fundamentos de su esperanza, porque ésta se funda en la fe. El objeto de nuestra esperanza es la felicidad más perfecta que se pueda imaginar. Su objeto es Dios mismo, poseído de una manera tan íntima, que supera la capacidad natural de todos los seres creados, según confiesan la mayoría de los teólogos. Por su parte, la fenomenología de la esperanza teologal revela que ésta es para el alma lo que la respiración para el cuerpo <sup>21</sup>.

Para Quiles la esperanza viene a ser una fuerza de atracción, un impulso interior del alma hacia un bien que todavía no posee y que, aunque es difícil de conseguir, puede llegar a poseer. La esperanza forma parte de las virtudes infusas que entran en la persona junto con la gracia santificante. Como hábito, la virtud sobrenatural de la esperanza viene a informar nuestra potencia o capacidad natural de esperar, y le da la capacidad de practicar el acto sobrenatural de la esperanza. Como acto, la virtud sobrenatural de la esperanza es una actividad superior a nuestras fuerzas naturales, pero que podemos ejercer mediante el hábito sobrenatural de la esperanza que Dios infunde. Pero además es una de las tres virtudes teologales, las cuales tienen como objeto inmediato a Dios mismo y ordenan al hombre hacia la felicidad sobrenatural.

### **Las espinas y la firmeza de nuestra esperanza**

El bien que entra en juego en la esperanza cristiana, es el Sumo Bien. Y si no se le consigue se cae en una desgracia total. Este es nuestro dilema. A esto se añade la precariedad de nuestra naturaleza. Por ello nos dice Basave: "donde acaba



el propio poder y confío en alguien empieza la esperanza. En este sentido, la esperanza acusa la insuficiencia radical del hombre" <sup>22</sup>.

La angustia de nuestra salvación es una espina que llevamos clavada en lo hondo del corazón toda la vida. Pero la tesis teológica acerca de la imposibilidad de tener en este mundo una certeza de nuestra salvación debe ser bien entendida. En la esperanza cristiana hay una certeza de valor infalible pero condicionada. "Consiste en que se debe esperar con toda seguridad que recibirá el premio eterno de la gloria, si conserva la gracia de Dios hasta la muerte" <sup>23</sup>.

Quiles, ante este posible dilema, afirma que no debe ser el temor el ambiente en que vivamos ya que ¡somos todos hijos de Dios! La vida del cristiano debe estar vivificada más por el amor y la esperanza que por el temor y la zozobra <sup>24</sup>.

Me parece que de este mensaje cristiano, está muy necesitado el mundo contemporáneo, donde la inseguridad genera todo tipo de temores a nuestro alrededor, siendo todos presas fáciles de la desesperanza. Ciertos sectores al descubrir esta necesidad primaria del hombre, la explotan según sus intereses, la mayoría de las veces económicos, ofreciendo remedios o formas de esperanza "relativas o pasajeras" que en el fondo no pacifican al hombre ni lo orientan a su plenitud. Sólo la esperanza cristiana siembra en el corazón del hombre un sentido profundo a su existencia que lo hace avanzar hacia su plena felicidad.

### **Los fundamentos de la esperanza cristiana**

Para Gabriel Marcel el aspecto de la esperanza en la existencia humana sólo se presenta en la cautividad, "cuanto menos experimente la vida como cautividad, menos será capaz el alma de ver brillar la luz velada" <sup>25</sup>. Podemos decir entonces que para Marcel la "cautividad" es condición de la esperanza <sup>26</sup>.

Por su parte Quiles nos indica: "Para que la esperanza

sea una virtud sobrenatural y teologal, ha de tener su motivo y fundamento en Dios y en algunos de sus atributos" <sup>27</sup>, como lo son por ejemplo: la suma bondad de Dios, su auxilio omnipotente y su misericordia divina. El filósofo jesuita nos invita a que confiemos ya que estamos en buenas manos. Nuestra confianza debe ser tan grande como el motivo en que se apoya <sup>28</sup>. Toda la infinita misericordia divina se sintetiza en una sola palabra: "Padre".

El P. Ismael tiene la certeza de que Dios derrocha gracias para salvar personas; y seguramente ya lo ha comprobado. Sus palabras nos resultan verdaderamente alentadoras: 'Mientras estemos en este mundo, nunca debemos perder la esperanza. Tenemos sólidos y seguros motivos para esperar. Aunque estemos hundidos en el pecado, Dios nos espera siempre a nosotros. Esperemos nosotros en Dios' <sup>29</sup>.

En tanto, para Gabriel Marcel, la seguridad profética de la esperanza no niega la realidad actual, pero proclama lo que será El "yo espero" está orientado a una salvación <sup>30</sup>.

Quiles concluye su obra, hablándonos de la infinita fidelidad de Dios, quien ha querido como firmarnos una obligación que lo compromete a darnos los auxilios necesarios para alcanzar nuestra felicidad. Así nuestra esperanza tiene un carácter absoluto como lo constatamos en diversos textos de la Sagrada Escritura <sup>31</sup>. Esta divina promesa ata a Dios porque es infinitamente fiel, inmensa es su misericordia y su buena voluntad para con nosotros, que llegó hasta la última disminución para inspirarnos la más alta confianza <sup>32</sup>.

La conclusión y oración final de Quiles es un imperativo para todos sus oyentes y lectores; es el eco de lo que resonó durante su vida en los más profundo de su centro interior:

¡Confiemos en Dios!

Al término de la obra me parece oportuna una observación.

La esperanza cristiana no es ningún opio, analgésico o cadenas cubiertas de flores, como lo pretendían Marx y



Feuerbach. Todo lo contrario, es la espera en las promesas de un Dios vivo quien nos ama tanto, que no escatimó nada, ni la entrega de su propio Hijo, para que tengamos una vida íntegra en abundancia.

Dios ha dado un sentido profundo de vida a miles y miles de cristianos a través de la historia. Esta común esperanza nos compromete a buscar un mundo mejor y más justo, con hombres íntegros y sociedades cada vez más perfectas. Para confiar en Dios, necesito primero conocerlo y precisamente el método in-sistencial se nos presenta como una opción para poder llegar a lo más profundo de nuestro "centro interior", y ahí encontramos con el Dios de la vida que tanto nos ama. A partir de esta experiencia podemos vivir en plenitud en una dinámica in-ex-in-sistencial para con el mundo, mis prójimos y para con Dios mismo.

El día de hoy se presenta una segunda esperanza en mi vida: que los filósofos in-sistenciales tengamos la capacidad de comprometer nuestra existencia en los albores del tercer milenio que se nos avecina y busquemos ofrecerle a Dios un mundo más cristiano, en el que a semejanza de como sucede en los confines de la Patagonia, donde por ciertos días no se oculta el sol, que de igual modo, por la esperanza recibida y proclamada, nunca se oculte Jesucristo, sol de justicia, en la vida de cada hombre, familia y sociedad de todos los confines de la tierra.

Espero en Dios así sea.

### **Qué es el catolicismo**

Una segunda obra sobre religión escrita por el Padre Quiles se titula *Qué es el catolicismo*.

En la última parte de su libro: *La persona humana*, Ismael Quiles nos habla sobre la integración sobrenatural de la persona en Dios. Nos comenta que "el auténtico filósofo, cuando ya ha agotado todos los problemas del hombre considerado en su esencia pura, debe echar una mirada sobre el

hombre histórico" <sup>33</sup>. En este plano de la realidad histórica se halla un nuevo elemento de la persona humana, ámbito de perfección más allá de su capacidad natural otorgado por Dios dueño de la naturaleza humana. En la revelación del Hijo de Dios, encontramos la dignificación sobrenatural de la persona humana. Desde la encarnación del Verbo, el hombre tiene como cauce único para llegar a su fin sobrenatural a la Iglesia que Jesucristo estableció, como heredera de su revelación y depositaria de gracias.

En la misma obra Quiles señala dos elementos indispensables para un estudio integral de la persona:

1.- La realidad histórica de la elevación del hombre a un fin sobrenatural junto con la gracia.

2.- La realidad histórica de la Iglesia Católica.

Ante la luz de la revelación, el panorama filosófico de la persona se ilumina y agranda. Por tanto se debe tener en cuenta el nuevo estado de cosas que Jesucristo trajo al mundo: "No hay más que un solo último fin", el sobrenatural; no hay más que un solo camino: la Iglesia Católica; no hay más que un solo redentor: Jesucristo" <sup>34</sup>.

Dada la importancia que tiene la historia de la Iglesia para la comprensión íntegra de la persona, Quiles realiza un estudio especial acerca de *Qué es el catolicismo*, puesto que "la dignidad del hombre se muestra, ante todo, en que él, por sí mismo, ha de dar el asentimiento libre y fundado a lo que se le muestra como verdad" <sup>35</sup>.

El padre Ismael inicia su estudio sobre el catolicismo presentando las fuentes del mismo. Posteriormente, en un segundo capítulo, aborda el tema de los dogmas católicos. El tercer tema lo comprende la liturgia católica. El cuarto apartado lo dedica a presentar la forma en que está organizada la Iglesia. El quinto capítulo lo refiere a la distinción que es pertinente señalar entre un catolicismo ideal y el catolicismo real <sup>36</sup>.

Un elemento muy importante a resaltar es la misión hu-



manizadora que ha realizado la Iglesia entre los hombres, defendiendo los derechos inalienables de la persona humana y predicando una moral individual, social e internacional, única garantía de paz entre los pueblos.

Finalmente nuestro autor señala una última característica, la catolicidad de la Iglesia. La Iglesia, como bien sabemos, es "sacramento de salvación", medio de salvación para toda la humanidad <sup>37</sup>.

Después de treinta años de haber escrito su obra, Quiles, ante las grandes crisis político-sociales de la humanidad, añade una nota. En ella enfatiza el tema de la "adaptación", la cual no debe sacrificar los elementos esenciales de la Iglesia. El papa Juan XXIII abre las compuertas de adaptación a las circunstancias del mundo actual. Esta inspiración del Espíritu, cristaliza en el Concilio Vaticano II, que da al mundo un ejemplo de autorrevisión y apertura al diálogo con el mundo secular y religiosos no católico. Por primera vez en su historia la Iglesia realiza un concilio para autopresentarse a sí misma. El Pbro. Lic. Antonio Cárdenas nos dice que "el Concilio Vaticano II, muy posiblemente representa la más seria y amplia reunión de nuestro mundo, realizada precisamente para tomar conciencia de nuestra situación. Para nosotros los creyentes es simplemente la más importante, porque tiene la luz del Espíritu santo" <sup>38</sup>. El Concilio representa el comienzo de una nueva etapa para la humanidad, una época de síntesis entre dos períodos pasados; humanista y teísta <sup>39</sup>.

Con respecto a S.S. Juan Pablo II, Quiles nos dice que "apareció en el seno de la Iglesia y en su proyección hacia los graves problemas de la humanidad, como hombre providencial" <sup>40</sup>.

Posteriormente el Padre Ismael pasa a describir al catolicismo, pero ahora particularmente en la Argentina. Y concluye su obra con cuatro breves artículos relacionados con la actitud de la Iglesia en torno a: El cristianismo y las religio-

nes orientales; Irreligión y economía en Marx; Racionalismo y Catolicismo; para finalizar con una pequeña nota de un estudio comparado de Filosofía cristiana y Filosofía escolástica.

### Conclusión

El hombre de hoy vive bajo la angustiosa amenaza de la desesperanza. Las falsas esperanzas intentan fincar su seguridad y aparente bienestar en la fama, en el poder y en el hedonismo. El ruido desequilibrante en el que vivimos, aunado a los seudovalores del comodismo, materialismo y pragmatismo, alejan al hombre de su verdadero ideal de santidad y felicidad. Ante tal situación, es muy importante y urgente que a cada uno de nuestros prójimos se les brinde la oportunidad de afianzar su identidad y valor cultural, para lo cual es necesario que su dignidad personal se fundamente en su centro interior, en ese punto sagrado donde converge toda la realidad de cada hombre y pueda así existir con dignidad. La Filosofía In-sistencial nos ofrece un método para alcanzar este objetivo. En el centro interior de cada uno de nosotros está el núcleo a que se refieren todas las realidades que constituyen "mi sí mismo integral" y desde donde se desarrolla mi vida. La in-sistencia no sólo nos da la esencia del hombre, sino que también incluye y exige la manera individual de cada ser humano, dándonos una respuesta a quién soy yo. Además, solamente y a partir de mi fondo óntico, podrá brotar de mis labios aquella frase confiada, de un hijo hacia su padre: "Espero en ti, mi Dios y mi todo."

La dirección hacia afuera es cosificante pero hacia adentro es humanizante. Al encontrarme conmigo mismo puedo orientarme hacia afuera, ya que el hombre no es un ser encerrado en sí, es más bien in-existencia; por ello debe vivir en continuo diálogo consigo mismo y con los otros. Ante esta estructura dinámica del hombre, la autoterapia in-sistencial propuesta por el Dr. Quiles resulta un excelente medio de in-



teriorización por la que encuentro mi contingencia y descubro que estoy sostenido por un fundamento absoluto que da apertura a la trascendencia.

Todavía en nuestros días, el hombre enajenado y sin sentido grita por boca de Nietzsche: "Dios ha muerto"; proclama junto con Heidegger: "El hombre es para la muerte" y resuena el eco perturbador de J.P. Sartre, a saber, "el absurdo de la nada."

Por el contrario, en la intimidad de la experiencia insustancial susurra una suave voz que nos dice: "El hombre es para la vida" y por tanto, debemos esperar confiadamente en aquel quien no escatimó ni a su propio Hijo para que nosotros tengamos vida en abundancia.

El 20 de Julio del presente, se cumplieron 25 años de la llegada del hombre a la luna. En medio de varias celebraciones se recordó la célebre frase de N. Armstrong quien señaló: "Es un paso pequeño para un hombre, y un salto gigantesco para la humanidad." El día de hoy, si damos el pequeño, pero importante paso desde nuestra interioridad hacia la esperanza, hacia nuestro ideal de santidad, será un paso gigantesco hacia la felicidad; ya que brillará desde el seno de la Iglesia una nueva luz de esperanza y caridad, para toda la humanidad.

## NOTAS

- <sup>1</sup> QUILES, I. *Escritos espirituales*. Depalma, Buenos Aires, 1987.
- <sup>2</sup> BASAVE FERNANDEZ A. *Filosofía del Hombre*. Espasa-Calpe, México, 1963, 11.
- <sup>3</sup> IB.
- <sup>4</sup> Cfr. IB. 12.
- <sup>5</sup> Cfr. SAN AGUSTIN, *Confesiones*, Paulinas, México, 1980, 10.
- <sup>6</sup> QUILES, I. *Escritos...* 25.
- <sup>7</sup> IB. 27.
- <sup>8</sup> BASAVE F.A., *Filosofía...* 92.
- <sup>9</sup> QUILES, I. *Escritos...* 87.
- <sup>10</sup> IB. 122.
- <sup>11</sup> IB. 158.
- <sup>12</sup> Cfr. QUILES, I., *Filosofía de lo femenino*. Depalma, Buenos Aires, 1978.
- <sup>13</sup> QUILES, I. *Escritos...* 205.
- <sup>14</sup> BASAVE A. *Filosofía...* 98-99.
- <sup>15</sup> QUILES, I. *Escritos...* 212.
- <sup>16</sup> IB. 214.
- <sup>17</sup> MUELLER Charles, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo IV*, Gredos, Madrid 1966. 227.
- <sup>18</sup> QUILES, I. *Escritos...* 221.
- <sup>19</sup> Cfr. *Sum. Teol.* 1-2, C.40, a.2.
- <sup>20</sup> BASAVE A., *Filosofía...* 99.
- <sup>21</sup> MUELLER Ch. *Literatura...* 221.
- <sup>22</sup> BASAVE A., *Filosofía...* 100.
- <sup>23</sup> QUILES I., *Escritos...* 245.
- <sup>24</sup> IB, 252.
- <sup>25</sup> Cfr. MARCEL Gabriel, *Homo Viator*, Hery, Chicago, 1951, 43.
- <sup>26</sup> Cfr. ID. *Los hombres contra lo humano*, Hachette, Buenos Aires, 1955, 169-171.
- <sup>27</sup> QUILES I. *Escritos...* 257.
- <sup>28</sup> Cfr. IB. 260.
- <sup>29</sup> IB. 262.
- <sup>30</sup> MARCEL G., *El misterio del Ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1964, 161.
- <sup>31</sup> Hb. 3, 6. Tit. 1, 2. Ijn. 3, 28.
- <sup>32</sup> Cfr. QUILES I., *Escritos...* 264.
- <sup>33</sup> QUILES I., *La Persona Humana*, Depalma, Buenos Aires, 1980, 449.
- <sup>34</sup> Cfr. IB. 450.
- <sup>35</sup> Cfr. QUILES I., *Qué es el catolicismo*, Depalma, Buenos Aires, 1985.
- <sup>36</sup> IB. 64.
- <sup>37</sup> Cfr. L.G. 1.
- <sup>38</sup> CARDENAS Salinas A., *Introducción histórica a la Filosofía*, UPM, México, 1992, 48.
- <sup>39</sup> Cfr. IB. 46-48.
- <sup>40</sup> QUILES I., *Qué es...*, 69.



## SAN AGUSTÍN COMO UNA DE LAS FUENTES DEL IN-SISTENCIALISMO

Fray Dr. Francisco J. Weismann, O.S.A.  
Universidad del Salvador,  
Buenos Aires, Argentina

El volumen XVII de las "Obras Completas" del P. Quiles está dedicado a temas centrales en el pensamiento agustiniano: La Iluminación y la Interioridad. En esta ponencia expondré la interpretación que el P. Quiles (quien, por otra parte, profesaba un gran cariño y admiración por el Doctor de Hipona) ha dado del tema de la Interioridad en las siguientes obras agustinianas: en los *Soliloquios* y en los Diálogos *De Magistro* y *De Ordine*.

### Interioridad e In-sistencia

La Interioridad, junto con la participación y la iluminación. Son principios básicos en el pensamiento agustiniano, en torno a los cuales podemos introducirnos en los vericuetos y sutilezas del mismo. Sobre todo, la Interioridad relaciona la doctrina de Agustín con aportes de diversos e importantes pensadores modernos. Esto lo ha demostrado E. Przywara en su estudio clásico sobre Agustín. El P. Quiles tenía especial interés también en establecer una comparación entre el principio de Interioridad y la experiencia in-sistencial. Se detiene, en primer lugar, en los *Soliloquios*, que es la obra agustiniana

volcada con pasión hacia el conocimiento de Dios y de la propia alma, concebido como meta del deseo humano.

Los *Soliloquios* nos presentan un diálogo interior (que nos hace recordar con las debidas diferencias, el recurso literario del "Soliloquio interior") entre el propio Agustín y la Razón. Para el P. Quiles, los principales temas de los *Soliloquios* que configuran y dan relieve al tema de la interioridad, son la presencia omnicomprendiva de Dios, luz del alma; el conocimiento del alma como un medio para llegar al conocimiento de Dios, que ha de ser inteligible e intuitivo; iluminación e interioridad; alma inmortal y verdad. En los *Soliloquios*, según el P. Quiles, la interioridad es un método y una dirección por la que podemos llegar a nuestro más auténtico y profundo "sí mismo". Como método, la interioridad responde a una invitación sobrenatural de la Verdad. Este es un aspecto clásico de la doctrina agustiniana, ya suficientemente reconocido por los diversos investigadores (Gilson, Przywara, etc.): en el interior del hombre habita la Verdad y, por esto, la mente interior entra en comunión con la Verdad. Pero es necesario atender y darle importancia porque, en caso contrario, seremos como los indoctos que no se dan cuenta de la presencia de la verdad en ellos.

Los indoctos captan las verdades sensibles, pero sin llegar hasta las verdades inteligibles, que son nuestra meta en la concepción agustiniana. Para llegar a aquellas verdades se necesitan pureza intelectual y ejercitación para alcanzar la purificación necesaria que nos permitirá "ver" las verdades en nuestra interioridad. En este sentido, el P. Quiles habla de un "intuicionismo" agustiniano de la verdad, bastante diferente a un proceso de abstracción. Por otra parte, es importante recordar que esa intuición de la Verdad y de Dios en esta vida se da como en un espejo, en el que se reflejan la Verdad perfecta y nuestras verdades contingentes. La plenitud de la Verdad está reservada para la Eternidad.

El P. Quiles objeta la doctrina sobre la presencia inmedia-



ta de las verdades en el alma y la percepción de las mismas en forma inmediata. Esta doctrina agustiniana debería interpretarse en el sentido de que las verdades inteligibles se encuentran en Dios y no tienen existencia formal fuera de Él. A su manera, todas las cosas participan de la Verdad Suprema y lo que captamos o intuimos es la participación que hay en las cosas de la Verdad divina. En este sentido, no hay en Agustín una afirmación de la "reminiscencia" ni del innatismo: basta que el alma pueda habituarse a la contemplación de aquello que posee interiormente. Tampoco, según el P. Quiles, existe en Agustín una posición ontologista porque no identifica conocimiento humano y conocimiento divino. Respecto a la interpretación de la interioridad agustiniana con el esquema tomista de la abstracción, el P. Quiles no está muy convencido de su validez. La iluminación agustiniana, con su proceso interior e intuitivo, no guarda relación con el proceso tomista-aristotélico de abstracción (uno de los intérpretes más destacados del Agustínismo en clave tomista fue el P. Charles Boyer, S.J.). En Agustín, la sabiduría es una presencia interior en el alma a la que debemos intuir y contemplar a través de una purificación interior. En este esquema no hay lugar para todo un proceso gnoseológico de abstracción.

Otra interpretación con la que Quiles no está de acuerdo es la del P. Portalié, S.J., según la cual el conocimiento logrado por la iluminación puede explicarse según el "entendimiento agente" de los escolásticos: Dios sería como ese "entendimiento agente". Este tiene una función abstractiva pero él mismo no es conocido. En la iluminación agustiniana, por el contrario, la luz interior es visible y permite la visión.

Tampoco le convence al P. Quiles la interpretación de Gilson para quien la iluminación ordena y orienta nuestra actividad intelectual judicativa. El motivo es que, en Agustín, la percepción de la verdad ya es juicio y es también idea de la verdad.

La interpretación de Fulbert Cayré le parece al P. Quiles más conforme con los textos agustinianos, al destacar su valor de intuición aunque recurra a una demostración de la existencia de Dios. En este caso, se trataría de una intuición indirecta. Para el P. Quiles, una intuición indirecta, como la postulada por Cayré, en realidad no es propiamente intuición. Cayré y otros autores (Gilson, Portalié) aducen que Agustín hizo una "demostración" de la existencia de Dios: no existe, por tanto, un conocimiento directo. Sin embargo, "demostrare" en Agustín equivale a "mostrar" y no se refiere a una demostración en sentido escolástico.

Quiles propone, entonces, la solución de una intuición inmediata de las verdades inteligibles y de la Verdad misma que es su causa. Esas verdades están presentes en el alma del sabio, en su interioridad; es una presencia de las verdades y de la Verdad (=Dios), sol interior nuestro. Quiles coincide con J. Hessen en esta interpretación, aunque no en los detalles que Hessen añade posteriormente. A través de esta interioridad subjetiva, Agustín ha superado la cuestión de la inmanencia y alcanzado la trascendencia de las verdades eternas y de Dios, como Verdad Absoluta.

### **Interioridad e in-sistencia**

Entre el pensamiento agustiniano y el del P. Quiles existen algunos puntos de semejanza y otros de divergencia:

a) La semejanza es evidente respecto al método de interioridad y a sus efectos; es decir, conocimiento de la esencia del yo, de las verdades y principios metafísicos y conocimiento experimental de Dios.

b) Las divergencias se deben a que Agustín recurre a las verdades abstractas presentes en la mente con el objeto de llegar, a través de ellas, a la Verdad misma presente en el alma. La experiencia in-sistencial, por su parte, desarrolla el campo de la experiencia concreta; no sólo el yo sino también el mundo exterior y los otros. Sobre ese campo basa su per-



cepción directa y limitada de Dios. También en Agustín la interioridad es un camino a seguir, mientras que la experiencia in-sistencial es no sólo un método sino también una metafísica del hombre y de sus relaciones ontológicas con el universo y con Dios.

### **La interioridad en el diálogo agustiniano "Del Orden"**

Quiles estudia también el Diálogo "De Ordine" (386) cuyos temas principales son típicos de la doctrina agustiniana: el tema general es el del orden universal y los temas más relacionados con la interioridad son: la relación de la interioridad con el conocimiento de la realidad exterior; este tipo de conocimiento exige una percepción interna de la Verdad; la presencia de Dios y de las realidades inmutables a la mente; aporte de los sentidos y la memoria a la vida interior de la razón; necesidad de una purificación como medio para alcanzar la "contemplación": esa purificación intelectual parte de lo sensible y llega por la interioridad a Dios.

Para Quiles, en el "De Ordine" encontramos una afirmación clara del método de la interioridad y de su necesidad. Este método cumple un proceso que va desde lo exterior a lo interior y, desde lo interior donde se descubre a Dios, hasta el conocimiento de Dios. En este sentido, es condición necesaria el alejamiento de las cosas sensibles. Otra característica de este método es que justamente el interior del hombre nos permite conocer y valorar la realidad del mundo sensible (la "hermosura del universo"). El conocimiento interior tiene como finalidad a Dios y al alma (Cf. *Soliloquios*, donde se dice lo mismo) mediante la luz de la razón. Una finalidad intermedia en este proceso es el mundo sensible. En consecuencia, llegamos al conocimiento de Dios, del alma y del mundo sensible, mediante la contemplación de Dios y de las verdades inmutables presentes en el alma.

En la interioridad personal (es decir, en la razón) encontramos a Dios y a las verdades inmutables (habla en este

sentido, por ejemplo, de los números). El principio en el que se basa este método es la "verdad absoluta de las proporciones y de los números, presente en la mente, que regula todas las cosas (11, 15, 43). La belleza armoniosa del alma le posibilita contemplar a Dios. Autor de la Verdad y Verdad Máxima. Esta Verdad es también la Hermosura, la "pulchritudo" tan antigua y tan nueva; en relación a la que todas las cosas, como por un reflejo, se revelan en su finitud y contingencia. Agustín habla de una "contemplación" o "visión directa" de esa Hermosura que, según el P. Quiles, refleja una influencia de Plotino: no se refiere a la visión de Dios en la Eternidad sino a la contemplación de Dios en esta tierra. La cuestión final es por qué no todos los hombres conocen fácilmente a Dios y a las verdades inmutables presentes en el alma. La explicación agustiniana se centra en este caso, en el volcarse hacia la exterioridad, olvidando la purificación necesaria para llegar a poseer la interioridad. Esa purificación es un camino doble que comprende una nueva vida honesta y la ciencia, pasando de las realidades exteriores hasta Dios.

### **La interioridad en el "De Magistro"**

El P. Quiles recuerda que este pequeño tratado, clásico en la Historia de la Filosofía occidental, es el primer tratado de Filosofía del Lenguaje que adelanta los trabajos actuales de la Semiótica o Ciencia de los signos. En el *De Magistro* la interioridad es vista por el P. Quiles como coincidente con lo que él llama el "centro interior" que se manifiesta como "ser en sí" o "in-sistencia".

Agustín, siguiendo a S. Pablo, habla con insistencia del hombre interior, que es centro del alma, y de la palabra que es signo de la realidad. Distingue el Doctor de Hipona entre las palabras en sí mismas y el significado que les pertenece.

Las palabras que escuchamos del exterior no son nuestra fuente inmediata del aprendizaje. Conocemos las cosas no remitiéndonos a la realidad exterior que nos habla, sino si-



guiendo y consultando la verdad de nuestro espíritu que es Cristo. Sabiduría y Fuerza de Dios (cf. Ef. 3, 16-17). Esa Verdad nos enseña en nuestro interior. Para el P. Quiles esta doctrina agustiniana confirma la naturaleza de la in-sistencia como esencial al hombre. In-sistencia o interioridad óntica es la realidad básica del hombre: su esencia, por la que experimenta la presencia interior de la Verdad eterna, que ilumina a todo hombre. El mismo Padre ofrecerá una interpretación integral de esta iluminación agustiniana, analizando todos los textos en los que aparece esta doctrina, en sus varias modalidades y tratando de integrarlas. Habla, en este sentido, de un doble aspecto de la iluminación y de una doble intuición de las "ideas": en sí y en las cosas y de una doble intuición de Dios: en sí y en el alma.

Esa Verdad iluminadora, que se hace presente a mi razón, es la que me posibilita aprender personalmente: yo aprendo desde mi interioridad según la Verdad que está en mí. En este sentido, afirma que "Cristo es el único Maestro" que, mediante los signos humanos, nos "advierde" exteriormente para que, vueltos a El, seamos instruidos en nuestro interior. Es importante destacar que esta iluminación sobrenatural no excluye una iluminación natural, que capta la razón y que está presente en la luz interior de la Verdad, propia del hombre interior.

Nos encontramos aquí, según el Padre Quiles, ante una "interioridad óntica" correspondiente a un sujeto o centro óntico dinámico, capaz de conocimiento y de autoconocimiento y que, a partir de sí mismo, puede captar en sí la presencia de Dios. Considera que la coincidencia con la Filosofía in-sistencial es evidente. Además, el In-sistencialismo intenta, a partir de esa experiencia humana fundamental, iluminar todos los aspectos de la existencia humana.

Se terminó de imprimir en el mes de abril de 1997  
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset  
Viel 1444 - Capital Federal